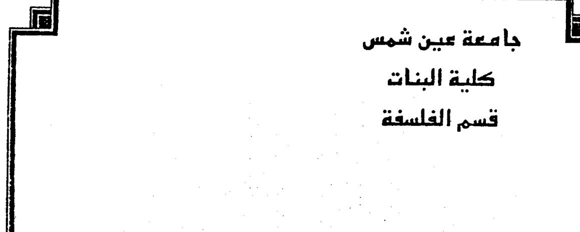


جامعة عين شمس
كلية البنات
قسم الفلسفة

الفلسفة الحديثة

شخصيات ومذاهب

د . سامية عبد الرحمن

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

مازلنا نتساءل حتى اليوم ، وعلى مر العصور والأزمان ما الفلسفة ؟ وكيف يكون الإنسان محباً للحكمة ؟ والفلسفة بدورها لن تكون مجرد أقوال ووصايا ، ولكنها العلم الذى يهدف إلى معرفة الحقيقة . الفلسفة ثورة على الآراء البالية والأساطير والخرافات التى تتسلل الى المعتقدات الشعبية ، فتجرد الإنسان من كل قدرة على الابتكار والتفكير .

يقول ابن خلدون فى مقدمته : أما العلوم العقلية التى هى طبيعة للإنسان من حيث انه ذو فكر ، فهى موجودة فى النوع الإنسانى منذ كان عمران الخليقة وتسمى هذه العلوم ، علوم الفسلفة والحكمة .

هكذا بدأت الفسلفة مع العلم ، وانفتاح العقل على الوجود ، فإذا تقدمت العلوم وازدهرت أشرقت الفلسفة وانتشرت ، ولكن لما كان تقدم العلم مرتبط بتقدم الحضارة ، فإن الفسلفة أيضاً تكون وثيقة الصلة بالحضارة الانسانية ، فهى رمز لها وشاهد عليها .

إن الفكر الفلسفى هو بطبيعته فكر عقلى ، والعقل يدعو إلى العمومية والكلية ، والشمول . ومن أجل ذلك كانت الفلسفة اداة قوية للربط بين الشعوب والحضارات الانسانية . كذلك فالفكر الفلسفى هو دائما أبداً دعوة مفتوحة لممارسة الحرية ، ولرفع القيود على العقل الانسانى معاً .

لقد كان فلاسفة اليونان يطالبون بتحرير الوجود من ظلمة المادة . وهاهو هيرا قليطس الذى يقول بأن العقل (اللوغوس) يحكم الوجود، وبارمنيدس يجعل الوجود معقولاً اى موضوعاً للعقل .

وكذلك كان أفلاطون يطالب بتحرير النفس من قيود الجسد والعالم المحسوس، لترى حقيقة الاشياء والوجود ، وعندما أراد أفلاطون أن تكون المدينة الفاضلة مدينة يحكمها الفكر والحكماء ، لا يدخلها المنشدون والشعراء ،إنما كان يريد أن تكون الحياة الانسانية سعياً وراء الحقيقة لاسعياً وراء الخيالات والأوهام . فإذا كان من طبيعة الخيال أن يضفى على الأشخاص والأشياء ألواناً خداعة وبريقاً زائفاً ، فإن العقل هو الذى يرشد الإنسان إلى الحقيقة ، ويدرك الأشياء كما هى فى ذاتها . لذلك ، فمهما اختلفت تعريفات الفلاسفة وتضاربت حول الفلسفة ، فإنها تبقى على مر العصور البحث عن الحقيقة.

أما أرسطو ، فقد كان بحق محرر العقل الإنسانى من الاسطورة والخرافة والآراء الظنية ، وهو المعلم الأول ، ومؤسس علم المنطق الذى يضع قواعد البرهان ويوصل العقل الى اليقين .

ولقد كانت الحقيقة عند فلاسفة الإغريق تعنى حقيقة الوجود وحقيقة الطبيعة ، وتمثلت هذه الحقيقة أمام العقل فى "جوهر" الوجود والطبيعة الذى لا يتغير مهما تغيرت الأعراض .

وإذا كان الفلاسفة اليونانيون قد اضناهم التفكير فى الوجود ، فإن فلاسفه العصر الوسيط قد انشغلوا بالتفكير فى خالق هذا الوجود بالمعنى الدينى والفلسفى على السواء . ففى العصور الوسطى ، عندما انتشرت النزعات الدينية وعمرت القلوب بالإيمان ، علا صوت يقول ان الحقيقة يجب أن تكون واحدة ، وأنه لا فرق بين حقيقة تأتى عن طريق العقل ، وحقيقة تأتى عن طريق الإيمان . ونادى ابن رشد بوحدة الحقيقة ،وكذلك ابن سينا، وتبعهما فلاسفه الغرب فى العصر الوسيط من امثال توما الاكوينى.

ومن الممكن أن نقول أن موضوع الفلسفة أصبح فى هذا العصر، البحث عن الحق سبحانه وتعالى ، فكل حقيقة ندركها فى هذه الارض إنما هى ظل للآله الحق مالك السموات والارض .

ويمكن القول انه بفضل العرب وتأثير حضارتهم على الحضارة الأوربية، حدثت نهضة علمية فى العالم الغربى أدت الى تقدم العلم والتكنولوجيا تقدماً سريعاً ورائعاً . واصبح العلم هو المصدر اليقينى للحقيقة التى لا يمكن الشك فيها .

ومع مرحلة الفكر الحديث، بدأ يقين الإنسان بالعلم ، لقد سعى فلاسفة العصر الحديث إلى جعل الحقيقة العلمية أساساً ترتكز عليه الحقيقة الفلسفية، مثل فرنسيس بيكون وليبنتز ، أو أن تكون الحقيقة العلمية نتيجة لازمة للحقيقة الفلسفية مثل ديكارت ،حين يؤكد أن الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا ،جذعها علم الطبيعة ، وفروعها الطب والميكانيكا والأخلاق .

ولكننا فى الحقيقة لا نستطيع أن نقول أن الفلسفة الحديثة قد جاءت لتضع حداً فاصلاً بين الفكر القديم والفكر الحديث . فهناك قنوات متصلة بين القديم والحديث ، ومن واجبنا أن نكشف النقاب عنها ، وإن الفلسفة الحديثة التى غلفت الحقيقة بغلاف العلم الكمى مازالت تناقش العديد من قضايا الفكر القديم والوسيط . وبعيداً عن كل النظريات الوضعية المتطرفة، فإن عصر العلم ليس معناه بالضرورة عصر التنكر للميتافيزيقا واللاهوت.

والفلسفة الفرنسية لها طابعها الخاص المميز الذى يتسم عند ديكارت بالوضوح والتميز فى الرؤية ، وباتخاذ نقطة البدء فى الفلسفة من حقيقة الذات الإنسانية . أما المدارس الإنجليزية فقد كانت ذات طابع حسى تجريبى ، وكان الفكر الإنجليزى لا يتجاوز العالم المحسوس إلا بكل الحيطة والحذر . أما الاتجاهات المثالية فقد كانت نتيجة لمؤثرات خارجية المانية (كانط أو هيجل) أو فرنسية (ديكارت) .

التمهيد للفكر الأوربى الحديث

الفكـر الـوسيط :-

من الخطأ أن نغفل جانباً هاماً من تاريخ الفكر الانسانى وهو الفكر الوسيط ، سواء كان ذلك بالنسبة لتاريخ الفكر الغربى الأوربى ، أو بالنسبة لتاريخ الفكر العربى الاسلامى . وفى أغلب الاحيان يكون الفكر الوسيط هو الحلقة المفقودة التى لا نستطيع بدونها أن نكشف عن البدايات الحقيقية للفكر الحديث . لذلك نرى أنه من الضرورى أن نبدأ دراسة الفلسفة الحديثة بالإشارة إلى بعض الاتجاهات الفكرية العامة التى كانت سائدة فى العصور الوسطى.

وقد اهتم فلاسفة العصر الوسيط ومفكروه بتفسير الكتب المقدسة ، وجعلوا هدفهم الأول التفقه والتبحر فى أمور الدين والعقيدة. وكان الشعار الذى سارت عليه الفلسفة فى هذا الوقت هو أن تكون فى خدمة الدين . وتأثر هؤلاء الفلاسفة بأفلاطون و أرسطو، وكانت فكرة الخيرالاسمى (أفلاطون) والمحرك الاول (أرسطو) من الأفكار التى ظلت راسخة فى أذهانهم . ومن أشهر الافلاطونيين ، القديس أوغسطين ، كما يعتبر القديس توما الاكونيى من أشهر الأرسطيين فى ذلك العصر .

وقد كان لكل من هذين الفيلسوفين اثراً كبيراً فى فلاسفه العصر الحديث، وسوف نجد هذا واضحاً من خلال دراستنا لرواد الفلسفة الحديثة من أمثال ديكارت وليبنتز وسبينوزا . هؤلاء وغيرهم تأثروا إلى حد كبير بأوغسطين وتوما الاكوينى.

النهضة العلمية الحديثة

شهد القرن السابع عشر -بداية الفلسفة الحديثة - نهضة علمية عظيمة كان لها الأثر فى تغيير نظرة الإنسان إلى الكون والطبيعة ، وظهور

النظريات العلمية الحديثة ، وفى هذا العصر ، انطلقت العلوم انطلاقة رائعة نحو الآفاق الواسعة للتجربة العلمية ، التى حررت العقل الانسانى من كل قيد ومن كل سلطة فكرية . ونحن نذكر مدى سطوة أرسطو وسلطته على العقول ، وكيف كانت آراؤه هى السائدة وصوته هو المسموع ، وكان علمه الطبيعى يدرس فى الجامعات الأوربية وتؤيده السلطة الدينية فى ذلك الوقت.

وفى العصر الحديث بدأت النظرة الكمية تسود فى مجال العلم الطبيعى. لتحل محل النظرة الكيفية . وبدأ العلماء يفكرون فى قياس الظواهر الطبيعية بواسطة الأجهزة العلمية الدقيقة والحساسة . فالتقدم العلمى يترتبط بالدرجة الأولى بالتقدم التكنولوجى .فالعلماء اليوم ينادون بضرورة تطبيق الرياضة على الطبيعة ، ويرون فى التفسير الكيفى للطبيعة ،مجرد تفسير لفظى ولغوى .

وكان التقدم العلمى فى العصور الوسطى يسير بخطوات بطيئة . أما فى العصر الحديث فقد تقدمت العلوم تقدماً سريعاً بفضل التقدم التكنولوجى وجهود العلماء ، وقام العلم الحديث على اساس جديد من العقل والتجربة . ومعنى ذلك أن مفهوم العقل قد تغير وتطور مفهوم التجربة لدى العلماء .

وإذا أردنا أن نحدد مفهوم العقل الحديث لقلنا إنه العقل الذى ينشد حرية الفكر ويريد التخلص من كل أثر للعاطفة أو الخيال . فقد كان تفكير القدماء يختلط بقدر كبير من الأوهام والخيالات ، فثار عليه العقل الحديث ورفض فكرة التقليد واحترام آراء القدماء بإعتبارها حقائق لا يمكن تغييرها أو تبديلها . ونادى بضرورة انطلاق التفكير من العقل ذاته كنبع جديد ومصدر اصيل للعلم والمعرفة . وبذلك يتحرر العقل القادر على التفكير بذاته من كل عبودية للأحكام المسبقه والأراء التقليدية القديمة .

ومن أبرز اتجاهات الفلسفة الحديثة:

اتجاهين اساسين هما: الاتجاه المثالى ، والاتجاه التجريبى :-

أ- الاتجاه المثالى :-

أصبح الانسان -فى العصر الحديث- بذاتيته وفرديته محور البحث الفلسفى ، و أوضح الفلاسفة المحدثون أن العقل هو القوة المشتركة بين الناس جميعاً . ومن اجل ذلك كانوا ينظرون إلى الإنسان نظرة عامة وكلية وشاملة . وتلك هى المثاليه الحديثة - التى كانت تختلف كل الاختلاف عن مثالية افلاطون التى كانت تقول بوجود عالم للمثل .

ثم ظهرت الفلسفة الجدلية مع هيجل كمحاولة للتوفيق بين كلية الوجود والواقع أو المطلق من ناحية ، و كلية الإنسان من ناحية أخرى . كما أنه وضع التناقص فى قلب الوجود . ومثل هيراقليطس الذى جعل العقل (اللوغوس) قانون الوجود ، جعل هيجل الروح أو المطلق ماهية الوجود . صورته وحقيقته .

إن التوسع والتفتح الجدلى معناه الإختفاء والظهور ، العدم والوجود ، الموت والحياة ، تماماً كما تختفى البراعم عندما تتفتح الأزهار.

ولكن الفكر الغربى الحديث قد أغرق فى المثالية ،حتى وإن كان يرى فيها صورة الحقيقة . فالحقيقة فى نظره صورة لا مادة، عقل بلا احساس أو خيال ، هذا لأن الفكر قد تجمد فى الصورة والتصورات العقلية وتجاوز ذاته الفردية إلى الذات الكلية، وكان لابد وأن يشعر الإنسان الذى يتجاوز العالم بالغربة فى هذا العالم .

هكذا تمثلت العقلانية الغربية عند أقطابها ، من أمثال ديكارت وكانط وهيجل ، فكانت الذات بمعناها الكلى ، والعام بل والمطلق أيضاً ، هى مصدر كل علم ومعرفة .

ب- الإتجاه التجريبى :-

فى ذلك الوقت ، كان الفلاسفة الإنجليز فى الجزر البريطانية -: «حسيين وتجريبيين وتحليليين فى مجال المعرفة : » كانوا يعملون للواقع ألف حساب.

لقد خضع الفكر الإنجليزى للواقع ، وسلم له العقل تسليماً . وكانت مهمة هؤلاء المفكريين هو رفض كل ما يتصف بالضرورة والثبات ، وأصبحت الفلسفة عندهم هى مجرد تحليل للأفكار ، وتفتيت للواقع .

لاشئ سوى الإحساس والخبرة الحسية ، أما العقل فوظيفته تنقية هذه الخبرة وتصفية التجربة الإنسانية لمعرفة مغزاها ومعناها .وكل ما يبعد عن الخبرة الحسية يكون هناك عند شواطئ البحار البعيدة المجهولة .

من خلال هذه المقدمة نستطيع أن نوجز فى عجالة سريعة أهم السمات التى تتميز بها الفلسفة الحديثة ، فالفكر الحديث فى تصورنا يتمثل فى السعى وراء هدفين أساسيين :-

١- النهوض بالعلم وإعتباره الوسيلة الفعالة لمعرفة حقيقة العالم والأشياء.

٢- وضع أصول فلسفة جديدة تحل محل فلسفة العصور الوسطى التى كانت فى خدمة الدين .

وانطلاقاً من هذا تغيرت نظرة الإنسان إلى الطبيعة بفضل تقدم العلم الحديث ، وبدلاً من خضوع الإنسان للطبيعة وجوداً وفكراً ، كما ظن القدماء - أرسطو- أصبح الإنسان الحديث يسعى إلى أن يكون بالعلم سيداً أو مالكاً للطبيعة .

ولهذا فالفلسفة الحديثة يجب أن تختلف عن الفلسفة القديمة من ناحية، وفلسفة العصر الوسيط من ناحية أخرى .

فإذا كانت الفلسفة الإغريقية تجد بدايتها فى معرفة الوجود والطبيعة ، فإن الفلسفة الحديثة تجد أصولها فى الذات الإنسانية . كذلك غاية الفلسفة فى العصر الوسيط تأكيد العقيدة الدينية ، لكن غاية الفلسفة الحديثة هى إثبات حقيقة الموجود الأول والنفس الإنسانية بنور العقل الطبيعى.

اولاً: الأتجاة التجريبى :-

فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦)

كان العلماء القدماء يعتقدون أنه ليس بمقدرة الإنسان أن يغير شيئاً فى الطبيعة. أما بيكون فقد اعتقد أن الهدف الأسمى للعلم يجب أن يكون زيادة قدرة الإنسان على الأشياء ، وذلك لن يكون إلا بفضل العلم التجريبى، والتقدم التكنولوجى الذى أسهم بنصيب وافر فى تطوره .

«إن الأنسان لا يؤثر على الطبيعة بواسطة القوى الخفية ، بل بواسطة العلم التجريبى وحده».

لذلك فإليه ينسب بناء العلم الحديث على أساس التجربة والإستقراء .

نشأ بيكون فى عصر الرشد (النهضة)، ويسمى كذلك لأن العصور السابقة عليه كانت عصوراً قاصرة يفكر فيها العقل البشرى بهيمنة من الوحى المسيطر عليه ، ولا يجرؤ على التفكير لنفسه والإستقلال برأيه وعمله .

فى ذلك العصر إنطلق العقل البشرى من عقاله . ليقبل على كل مجهول وينعم بكل متعة، وينهل من كل مورد فكرى، فانطلق طموح الفكر بغير عائق من سلطان سواء من رجال السياسة أو رجال الكنيسة . وهكذا دعا بيكون إلى تجديد العقل بواسطة التجربة ، حتى لا يتجمد ويتحجر فى مبادئ ثابتة تتجاوز نطاق التجربة . وقد كان بيكون عظيماً لا بعصره فقط ولكن بعقله القدير وأمانة التفكير.

وتتلخص رسالة بيكون فى غرضين:-

١- تحويل العلم إلى منفعة بنى الإنسان.

٢- إقامته على أساس الإستقراء بعد قيامه زمناً على أساس القياس.

وذلك من أجل تفسير الطبيعة وتسخيرها بمعرفة قوانينها لا بغرض أحكام سابقة عليها .

يقول بيكون : -« ينبغى ألا نمد العقل بالأجنحة بَل يجب أن نثقله بالأغلال حتى تحول بينه وبين القفز والطيران »

هذه العبارة توضح خلاصة فلسفة بيكون ، فهو أولا يخلص العقل مما شاع فيه من أوهام القرون الوسطى . وهو ثانياً يفرض على العقل قيوداً وأغلالاً تكفل له الوصول إلى نتائج أقرب إلى اليقين ، وهو فى النهاية يستهدف إقامة حياة فاضلة أساسها العلم وغايتها تحقيق الأمن والسعادة .

نقد بيكون لأرسطو :-

كان العلم فى أيام أرسطو يفتقر إلى التقدم التكنولوچى الذى نشاهده فى العصور الحديثة . وجاءت فلسفته لتشهد بهذا النقص . فكل المسائل والأمور التى لم يستطع العلماء أن يكتشفوا لها حلاً ، وضعوا لها مبادئ فى حدود الأمكان، فاستخدام أرسطو للقياس كوسيلة لترتيب الأفكار لا يقدم لنا تفسيراً لعمليات الطبيعة . والعلم التجريبى يجب أن يستخدم الإستقراء ، وأن يبدأ من الواقع ويظل وفياً للتجربة .

الأورجانون الجديد :-

جانب سلبى (الأوهام) جانب إيجابى (الإستقراء)

إذا كان ديكارت- أبو الفلسفة الحديثة ورائد العقلانية - قد طالب بالتحرر من سلطان القديم بصفة عامة ، وسلطة أرسطو بوجه خاص ، فإن بيكون يتفق معه فى هذا حيث أنه قد ألف الأورجانون الجديد معارضاً فيه منطق أرسطو، وقد أشاد فيه إلى منهج البحث فى العلوم الطبيعية ، تلك التى تعتمد على المشاهدات الواسعة ، بحيث يجمع الباحث اكبر قدر من المشاهدات مع التحقق من صحة الفروض بالتجربة .

وقد حاول بيكون فى كتابه هذا ، ان يضع لنا قواعد لاجتناب الخطأ والاهتداء الى الحقيقة .

وقد لاحظ بيكون ان العقلية الإنسانية قد رسخ فيها على مر العصور، من الأوهام والخرافات والتقاليد الفاسدة ما بعد بها عن جوهرها الصافى ومعدنها الأصيل ، ونحن فى تصوره معرضون للوقوع فى الخطأ ، وهو يجمل هذه الأخطاء أو الأوهام (الأوثان) التى تراكمت على العقل الإنسانى فى أربع :-

١- أوهام الجنس أو القبيلة . ٢- أوهام الكهف .

٣- السوق . ٤- المسرح .

١- أوهام الجنس race :-

إنها ظاهرة بشرية و داء عام مشترك بين بنى الإنسان ، أى خاصة بالجنس أو النوع الإنسانى كله ، ومتأصلة فى تركيب العقل الإنسانى ، فتكون كالمرآه الزائفة التى تفسد الأشكال والصور . فالعقل لا يقبل إلا ما يوافق غروره ، ولا يلتفت إلى التجارب التى لا ترضى هواه . وهكذا يكون تفسيرنا للخرافات كالسحر والأحلام والتنجيم . تلك رزيلة جماعية بسبب تحكم أمانينا فى اتجاه تفكيرنا.

٢- أوهام الكهف cave :-

وهى نقاط الضعف البشرية فى كل شخص ، وهذه لا حصر لها ولا عدد . ويقرر بيكون أن ما يحيط بكل فرد من ظروف وملابسات الحياة ومقومات شخصية خاصة، كالمستوى الثقافى ، وطبيعة المهنة والبيئة الإجتماعية . كل هذا يحصر عقلية الفرد فى إطار معين من التفكير، ويفرض عليه نوعاً من العزلة كأنه فى واد بعيد أو كهف . وقد أشار

أفلاطون إلى هذا النوع من الوهم فى أسطورة الكهف ، فكل فيلسوف سجين كهفه ، وهو لا يفكر إلا طبقاً لمزاجة الخاص.

٣- أوهام السوق market -place :-

وهى الأخطاء الناجمة عن ميل الذهن إلى الانبهار بالالفاظ، وهو خطأ يتفشى فى الفلسفة بوجة خاص . وقد نشأ نتيجة لغة التخاطب بين الجماعات المختلفة . يلتقى الناس فى المقاهى والأندية العامة والأسواق التجارية وغيرها من مواطن الاجتماع ، فيتحادثون فى مختلف الشئون بلغة مشتركة بعيدة عن المنطق ، وفى ظل هذه اللقاءات تفقد الألفاظ دلالتها الحقيقية ، وتعجز اللغة فى تحقيق وظيفتها التى هى التعبير الصادق عما يستقر فى الذهن .

من ذلك أن الناس ربما صفقوا لخطيب عام فى حفل عام فإذا ما خلا كل منهم إلى نفسه وجد الخطاب لا يستحق التصفيق ، وما كان ذلك الا لمجرد المشاركة الوجدانية .

٤- أوهام المسرح :- theatre

وهى الأخطاء التى تنشأ عن المذاهب والمدارس الفكرية أو التى تنشأ نتيجة للتأثر بالقيادات أو الأشخاص ذات التأثير العميق على بعض الأفراد. (وهنا يقصد بيكون أرسطو بوجه خاص) .

يفتن الناس فى كل زمان بمشاهير الرجال ويتلقون آراءهم بالتسليم والقبول دون أن يتطرق إلى أذهانهم الشك فى صحة هذه الآراء.

من ذلك ما حدث لمعاصر بيكون (جاليليو) . فقد قرر هذا العالم أنه لو قذف من مكان عال بحجرين أحدهما يزن رطل ، والآخر عشرة أرطال، فإن كلاهما يصل فى نفس الوقت ، وقد أجرى جاليليو هذه

التجربة على ملأ من أساتذة الجامعة، ورغم نجاحها وصدقها واقعياً إلا أن المشاهدين كذبوا أعينهم وذلك لأن أرسطو قال بعكس ذلك .

هذه هى أوهام الخاصة من العلماء والفلاسفة ، وعلينا إذن تخليص العقل من الأوهام وأن نستبدله بعقل سليم ، لهذا أراد بيكون وضع أصول منهج جديد يقضى على جميع الأفكار الخاطئة ، ويفسح المجال أمام البداهة واليقين ، هذا المنهج هو الإستقراء . وهو الجانب الإيجابى فى المنهج .

العلم حركة سير نحو الواقع ، وهو بهذا المعنى إستقراء على الدوام.

والمنهج الاستقرائى له خطوات يجب إتباعها :-

١- جمع الحقائق :- إذا أردنا أن ندرس ظاهرة ما علينا أولاً أن نجمع الحقائق والمعلومات التى تكون تاريخاً واقعياً لهذه الظاهرة . وقد أعد بيكون مجموعة من هذه التواريخ فكتب تاريخاً للرياح ......، وهكذا فى بقية الظواهر الأخرى، ووسيلة هذا الجمع الملاحظة والتجربة .

٢- إستخلاص الصورة:- وهذه تأتى بفضل الحقائق والمعلومات التى جمعناها فى الخطوة السابقة ، فتتكون فى أذهاننا الصورة العامة أو القانون الذى نسير على هديه.

٣- الترتيب والتبويب:- أو جمع القوائم وتصنيف المعلومات . وقد عرض بيكون لهذه القوائم وهى:-

١- قائمة حضور أو أثبات :- وفيها تجمع كل الأحوال التى تبدو فيها الظاهرة المعروضة، والأمثلة التى تثبت حضورها أو تؤيدها.

٢- قائمة نفى أو قائمة الغياب :- وفيها تسجل الأسباب المنافية للظاهرة (غياب الظاهرة) .

٣- قائمة مقارنة :- وفيها تسجل الأشياء التى تتفاوت فيها الظاهرة قوة وضعفاً ، أى تنوع الظاهرة طبقاً للأحوال التى تحدث فيها ، طبقا لتغير الظروف .

٤- التنحية والعزل :- وفيها نستبعد الأشياء التى ليست أسباباً حقيقيه للظاهرة ، ونستمر فى هذا حتى نتعرف على السبب الحقيقى.

٥- يبقى بعد ذلك سبب أو أكثر يرجح أن يكون هو السبب الحقيقى للظاهرة .

٦- ويهدف بيكون بمنهجه هذا إلى كشف الظواهر الكونية بالطريقة التجريبية . فغاية المنهج - كما يرى بيكون - هو التجديد ، وأهم وسيلة للكشف والاختراع هى الاستقراء الذى يقودنا من الوقائع إلى الصور أو طبائع الأشياء.

هذا وقد إهتمم بيكون بالتجربة العلمية إلى الحد الذى جعله يتطلع إلى تطبيقها العلمى، مثل إطالة عمر الإنسان ، وصناعة الآلات وحفظ اللحوم- فسعادة الإنسان هى فى التقدم فى وسائل الحياة العلمية التى هى أفضل من حياة التأمل الخالص التى يقرها القدماء من أمثال أفلاطون وأرسطو.

أثر المنهج التجريبى فى تقدم العلوم :-

بقى أن نقول أن بيكون قد بالغ فى تقرير طريقته التجريبية، والاعتماد على التجربة والإحصاء عنده جعله يستخف بكل معرفة لاتصل إلى الذهن عن طريق التجربة ، مثال ذلك إنكاره أعتماد كبار الفلكيين على تطبيق القضايا الرياضية على علم الفلك وما يرتبط به من المعارف الأرضية . هذا مع تسليمه ببعض المعارف التى تدرك بالبداهة كمعرفة الناس مثلاً أن أجزاء الشئ لا تكون اكبر من الشئ نفسه . ولكنه كان يعطى للتجربة من الشأن ما يبعده عن كل طريقة أخرى.

كذلك المنهج الذى دعا إليه بيكون - لم يكن من إبتكاره - ولكن قد سبقه إليه المسلمون ، وقد عرفوا هذه الأوهام وقرروا استبعادها ليمارس العقل وظيفته الطبيعية فى هداية الإنسان .

فالقرآن يدعو إلى إعمال العقل وتحريره من كل وهم يجنح به عن سوء السبيل، كذلك القرآن يحطم التبعية المطلقة للأباء والعظماء ، وهو ما يطلق عليه بيكون أوهام المسرح .

وذلك فى قوله تعالى:-

﴿ وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلاْ ﴾ (١)

وقال تعالى :-

﴿ وأذا قيل لهم أتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه إبآءنآ أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ﴾ (٢)

الواقع أن الإسلام قد بلغ فى مقاومة الأوهام والحرص على إنتزاعها من العقل الأنسانى مايفوق كل وصف ويغنى عن كل تعليق.

ولسنا نزعم أن بيكون قد إطلع على القرآن أو إلى توجيهات الرسول ﷺ فى أحاديثه ، فصاغ منها نظريته ، وإنما يمكن أن يقال أن تراث الفكر الإسلامى قد ترجم إلى اللاتينية ، وقد أثر فى البيئة الأوربيه تأثيراً قوياً. لأن أحد العوامل الرئيسية التى أدت إلى النهضة العلمية والفكرية فى الفلسفة الحديثة، إنما نتيجة حركة الترجمة التى أثارها المسلمون فى الغرب بواسطة ما ترجم من كتبهم إلى اللاتينية.

١- (الأحزاب أية ١٧) .

٢- (البقرة أية ١٧٠) .

ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦)

بدأت الفلسفة الانجليزية برفض الأفكار الفطرية عند ديكارت ، ولجأت إلى التجربة من أجل البحث عن مصدر المعرفة الإنسانية ، واعتقد بيكون أن الهدف الأسمى للعلم يجب أن يكون زيادة قدرة الإنسان على الأشياء ، وذلك لن يكون إلا بفضل العلم التجريبي.

وإذا كان نيوتن قد نجح في الكشف عن قوانين الكون والمادة ، فإن هيوم يريد أن يحقق نفس النجاح بالنسبة للطبيعة الإنسانية ، لهذا كان كثير التأمل والتفكير في الطبيعة باحثاً عن المعرفة ، متحمساً إلى حد كبير لمنهج نيوتن.

ويعتبر كتاب « البحث في الطبيعة الإنسانية » أهم مؤلفات هيوم الفلسفية ، ومقدمته تشبه إلى حد كبير مقدمة « نقد العقل الخالص » لكانط ، وكلاهما يبدأ بنقد الفلسفة ، نقد العقل الإنساني ، والبحث عن أصول تصوراته ومبادئه ، وينتهي بنقد العقائد الأخلاقية والدينية .

ونحن لا نجانب الصواب حين نرى أن مؤرخي الفلسفة كانوا على حق حين رأوا في فيلسوفنا أباً روحياً للفيلسوف الألماني كانط صاحب المنهج النقدي ، وقد أشاد كانط نفسه بعبقرية هيوم ، واعترف بفضله عليه حين قال عنه في كتابه « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة » إن هيوم أيقظني من سباتي الدجماطيقي منذ سنين مضت .

ونحن نتساءل :ماهي المسألة الفلسفية الأساسية في نظر هيوم ؟ من الواضح أن جميع العلوم الخاصة بالرياضيات والفيزياء والدين الطبيعي تتصل إتصالاً وثيقاً بالطبيعة أو « بعلم الإنسان » باعتباره أساسا لجميع العلوم الأخرى ، لذلك يجب أن نبدأ أولاً بدراسة طبيعة هذا الذهن ، كي نعرف المجالات المختلفة التي تمتد فيها المعرفة الإنسانية ، فكل معرفة صحيحة يجب أن نستمدها من الملاحظة والتجربة ، لهذا فالمهمة الأساسية للفلسفة

كما يتصورها هيوم ليست إعادة بناء المعرفة – على الطريقة الديكارتية ، لأنه لم يعتقد فى إمكان ذلك ، ولم ير فى معرفة وجود الله والنفس والعالم أية أهمية ، بل على العكس فهو يرى أن جميع الأنساق الميتافيزيقية التى تزعم أنها جاءت بمعرفة عن الطبائع الحقة للأشياء ، لا تزيد عن كونها حجباً تختفى وراءها الخرافات الدارجة .

ومهمة الفلسفة الإنسانية هى كشف هذه الحجب كى تبين الحقيقة ، لهذا كان غرض هيوم أن يزعزع أركان الفلسفة .

يقوم هيوم : « من الثابت أن الفلسفة السهلة الواضحة أفضل من الدقيقة المستغلقة فهى أكثر متعة وأعظم ثمرة » .

وهنا يقترب هيوم من منهج ديكارت ، ولا عجب فى هذا فالعصر بأسره هو عصر الوضوح والتميز ، والأساس الذى يعتمد عليه الوضوح هو العقل السليم .

وإذا كان ديكارت يقيم التفكير على المنهج الرياضى المستند إلى مبادئ فطرية فى العقل ، فإن هيوم يستند إلى المنهج التجريبى القائم على الملاحظة والتجربة والاستنتاج .

هيوم بين معاصريه : -

ترجع قيمة هيوم بين معاصريه إلى التساؤلات التى أثارها أكثر من الإجابات التى إقترحها ، وقد اعترف هيوم نفسه بأنه غير قادر على حل بعض المشكلات التى لا تخضع للحل الإنسانى.

هذا ويعد هيوم أعظم فلاسفة بريطانيا – كما يقول عنه آير– ولد فى أدنبره ، فى السادس والعشرين من أبريل ١٧١١ ، وتوفى فى سنة ١٧٧٦ عن عمر يناهز الخامسة والستون .

وتتضح السيرة الذاتية لهيوم من خلال مقاله الأخير، حياتى الخاصة ، my own life، التى تدور فى خمس صفحات ، دونها هيوم قبل أربعة شهور من وفاته ، و يختتم هيوم هذه السيرة الذاتية بذكر أخلاقه الخاصة فيقول :-

، أنا الآن أو على الأصح كنت رجلاً معتدل المزاج ، صاحب قيادة وسيطرة، ذو طبع اجتماعى مرح ، قادر على الوداد ، قليل الميل إلى الكراهية والعداء ، شديد الاعتدال فى جميع عواطفى وأهوائى . ،

١- فلسفة هيوم

نقد العقل:-

فى عام ١٧٤٨ نشر هيوم كتابه بحث فى العقل البشرى ، وفى القسم الأول من هذا الكتاب كتب يقول :-

، سأحرم الفكر المستغلق والأبحاث العميقة ، وسأوقع عقوبات صارمة على من يقترفوق جريمة هذا النوع من الفكر واللايقين الذى لا ينتهى، الذى يدفعونك إلى الانغماس فيه، والتقبل الفاتر لهذه الكشوف المصطنعة عندما تذاع.

، فى كل حياتنا اليومية ، وفى كل أبحاثنا (عدا الرياضيات) نتعامل مع الماديات ، وعلينا أن نعتمد على المنهج التجريبى القائم على الملاحظة والاستنتاج كى نحصل على نتائج محتملة .

من هذا نتبين أن العقل عند هيوم لا يستطيع أن يعرف الأشياء المادية ، وحتى عن طريق المنهج التجريبى فالنتائج ليست يقينية ولكنها احتمالية .

منهج هيوم هو المنهج التجريبى الذى شاركه فيه لوك ، واستمد

عناصره من نيوتن ، وهو يعتمد على الملاحظة والتجربة ، هذا المنهج هو سلاح ضد الخرافات ، وقد حاول تطبيقه على دراساته الأخلاقية والسياسية، أما عن الدين فلم يصل إلى رأى قاطع ، وهو فى مذهبه الفلسفى لم يستطع أن يحدد طبيعة النفس أو الأنا تحديداً واضحا ، أما عن طبيعة الله فلا يستطيع العقل أو التجربة معرفتها .

ومن اليقينى أننا لا نستطيع أن نصل إلى ما وراء التجربة وكل فرض يدعى اكتشاف الكيفيات الأصلية النهائية للطبيعة البشرية يجب أن ننبذه دفعة واحدة باعتباره أمراً وهمياً وليد الخيال .

يقول هيوم : نحن نستخدم فى أحاديثنا كلمات من قبيل العلاقة والجوهر والعلة والرابطة الضرورية ، فما الذى نقصده بها ؟ أهى حقائق يقينية وموضوعية ، أم أنها قوالب لفظية فارغة ؟ علينا أن ننظر فى حقل تجاربنا لنعود بالأفكار المعقدة الغامضة إلى أصولها الأولى البسيطة الواضحة، وفى هذا المنهج الذى نتبعه خير عاصم من الانزلاق فى مهاوى الوهم والباطل .

الشك : - Skepticism

فرق هيوم بين نوعين من الشك:-

الأول هو الشك البيرونى المتطرف ، **الثانى** هو الشك المعتدل .

والنوع الأول من الشك ، هو الذى يتخذه صاحبه بطريقة مسبقة أولية دون الرجوع إلى فحص قدرات العقل أو منهج التفكير ، ومثل هذا الشك – فيما يقول هيوم – لا يمكن الوقوف عليه لأنه سيكون مدمراً تماماً . أما الشك المعتدل الذى تبناه هيوم ، فهو ليس شكاً دجماطيقياً اعتقادياً ، لكنه يسمح بحياة عقلية خصبة .

ويذكر لنا هيوم أننا لا طاقة لنا بهذا الموقف الشكى الذى يتورط فيه العقل حين يتعمق ذاته ويفحص فى تحليل مستفيض عناصر تصوراته ،

هذا الموقف الشكى يتنافى مع حياتنا العملية التى تلزمنا بالاعتقاد والتسليم. ويقر هيوم بأن الشكية التامة لا يتورط فيها أحد ، وأن هؤلاء الذين اتخذوها حرفة يمكن أن يوصفوا بأنهم لاهون أو كاذبون . وهنا يوضح هيوم موقفه النقدى ورفضه للشك البيرونى ، ويرى أنه يستحيل على الإنسان أن يبقى فى هذا الشك المطبق أو أن يصرح به فى سلوكه لبضع ساعات .

فشك هيوم إذن ليس شكا مدمراً ، بل هو شك إيجابى – إن صح التعبير – لم يصل إلى الحياة اليومية ، فهو يحيا ويعمل ويتحدث فى الشئون العادية للحياة .

والمنهج الشكى مفيد حين يستخدم فى نطاق التجربة ، نحن نمارسه فيما يتعلق بالطبيعة أو الأخلاق ، ونجد فيه لذة كلما اتسع ما نكتسبه بالخبرة والعقل ، ولكن عندما نتجاوز بنظرتنا الشئون البشرية وصفات الأجسام المحيطة بنا وننتقل بتأملاتنا إلى الأزل والأبد ، إلى خلق العالم وتكوينه ، إلى وجود الأرواح وصفاتها ، إلى قوى روح كلية وعملياتها ، روح كلية وجودها لا بدء له ولا نهاية .... الخ يلزم أن نتأنى بعيداً عن أبسط ميل للشك لا نلم به ، ومن ثم فهو بعيد عن متناول ملكاتنا.

ويؤكد هيوم رفضه للشك المطلق فيقول :

« لئن لزم أن يكون للمبادئ الشكية الغلبة بصفة كلية قوية لتوقف فى الحال كل بحث وكل فعل ، ولبقى الإنسان فى سبات تام » .

الشك إذن يستخدم فى نطاق التجربة ولا يتجاوزها ، أما حين يكون الأمر بصدد اللاهوت (الدين) ، فهذا موضوع أوسع من أن نحيط به، ويعلو على قدرات عقولنا.

يقول هيوم :

« إذا تصفحنا أحد كتب الإلهيات أو مذاهب الميتافيزيقا ... فإننا

نتساءل: هل يحتوى هذا الكتاب على استدلال يتعلق بالكم أو العدد ؟ كلا ، هل يحتوى على أى استدلال تجريبى يتعلق بالوقائع أو الموجودات كلا! إذن فالق به فى النار على الفور لأنه لا يزيد عن سفسطة و أوهام ».

السببية :-

شرع هيوم بالبحث فى أصل الأفكار ونشأتها ، لأن العقل البشرى ليس شيئاً آخر الا مجموعة من المعانى أو المعقولات.

والأفكار – على نوعين :- إنطباعات ، معانى أو أفكار ، أو بمعنى آخر: هناك درجتان من الأفكار مصدرهما واحد هو الإحساس ، ولكنهما يختلفا حسب قوة وحيوية كل منهما ، فالإحساس المباشر ازهى وإبهى واكثر حياة من تذكره بعد ذلك بعد إنعدام المصدر ، كالرجل الذى يحس بألم من حرارة شديدة ، ثم يسترجع الألم فى ذاكرته أو يتخيله قبل وقوعه .

إذن أى فكرة ليست صادرة عن تأثير حسي ما ستكون بلا معنى .

ويذهب هيوم إلى أن الأفكار لا توجد قبل الولادة ، وإنما تنشأ من الإنطباعات منذ أن يولد الإنسان .

كل أفكارنا – فيما يرى هيوم – ليست سوى صور من إنطباعات مستمدة من الإحساس .... فماذا عن العلية؟ وهل ما يسمى بالقوة أو الرابطة الضرورية له إنطباع حسى... هل هناك ترابط بين الأفكار وما الذى يؤدى إلى هذا الترابط ؟

من أين لنا العلم بالسببية ؟ أهو بالفطرة أو هل هذا العلم سابق على التجربة أم مستمد منها ؟ يجيب هيوم على ذلك قائلا:-

« سوف أخاطر بتأكيد عدم إمكان الاهتداء إلى معرفة هذه العلاقة إعتماداً على الاستدلالات القبلية ، أما أن هذه المعرفة قد جاءت من

التجربة وحدها ، عندما نكتشف أن شيئاً ما يرتبط على الدوام بشئ آخر ، فلا وجود لشئ يمكن أن يكشف عن كيفياته التى تظهر للحواس لا عن العلة التى أحدثته ولا عن المعلولات التى ستنبعث منه ، كما أنه ليس بمقدور عقولنا بغير عون من التجربة ، أن نستخلص أى استدلال يخص الوجود الحق وأحداث الواقع .

فالتجربة وحدها هى التى تبين ما يحدث من تداعى بين حادثة وأخرى .

يقول هيوم أن الأفكار حين ترتبط فى الذهن بعضها بالبعض إنما تخضع لقاعدة ونظام .

ويقوم الترابط بين الأفكار على مبادئ ثلاث :-

التشابه - التجاور فى المكان - التتابع فى الزمان .

ويؤكد هيوم أن الواقعة التى نكتشف بها العلاقات السببية ونؤسس الاستدلالات عليها هى ببساطة تتابع الأفكار - أو تداعى المعانى Association of Ideas ولكن هذا لن يزودنا بأى معرفة حقة بالعلل أو الأشياء التى تعد عللاً لها . كل ما نعرفه هو أحداث الماضى . أما إمتداد هذه التجارب إلى الأزمنة المستقبلة فهذا لايبدو ضرورياً .

ما يهدف إليه هيوم هو أننا إزاء فرض ليس باستطاعتنا أن نبرره عن طريق العقل ، ولا عن طريق التجربة .

يقول هيوم :-

« لما كنا نستخلص نتائجنا عن العلل والمعلولات بالاستناد إلى تجارب الماضى ، ولما كنا نعمل تبعاً لافتراض مؤداه وجود تشابه بين المستقبل والماضى ، ولما كان ما ساقنا إلى ذلك ليس العقل ، فلابد إذن من وجود

مبدأ آخر قام بدور فعال هنا ، هذا المبدأ – هو العادة أو العرف . فعند إقتران شيئين فإننا نقرر توقع أحدهما عندما يظهر الآخر ، من تأثير العادة وحدها. فكل نتائجنا التجريبية إذا كانت راجحة فهى تأتى من افتراض أن المستقبل متوافق مع الماضى ، وهذا فرض ينبع من العادة فحسب .

إذن فكرة الضرورة او الرابطة الضرورية بين الأفكار تصدر نتيجة التكرار، هذا التكرار يجعلنا نتصور رابطة بين الأفكار .

ويؤكد هيوم أنه لا الحواس الظاهرة ولا الحواس الباطنة تأتينا بانطباع يوحى بفكرة القوة أو العلاقة الضرورية . نحن نقيم الأسباب والمسببات على أساس التجارب السابقة ، ولكن بأى حق نحكم على المستقبل بما شاهدناه فى الماضى؟

إننا نفترض أن المستقبل سوف يقع على نسق الماضى، ولكن ما الحال لو تغير الكون واختلف نظام الطبيعة؟ عندئذ لا يصلح الماضى أن يكون قاعدة للحاضر أو المستقبل .

فالسببية من المعانى التى لا تدرك بالحس ، وليس من المنطقى أن يستنتج من تعاقب حادثتين أن أحدهما علة والآخر معلول .

٢- فلسفة الدين عند هيوم

إن موقف هيوم من الدين غير محدد على نحو واضح ، ونحن نتساءل : هل موقف هيوم هو الشاك أم المعتقد ، موقف اللا أدرية أم موقف التأليه ، فكتابات هيوم فى هذا الموضوع يشوبها الغموض وكذلك السيرة الذاتية لهيوم توضح إلى أى مدى عداءه للدين المسيحى ، فقد كان يرفض العقائد المسيحية ، وأعلن الإنشقاق عن هذه المعتقدات التى ورثها عن أسرته فى مرحلة الصبا، وفى محادثاته الخاصة ، استخدم كلمة المسيحية، كتعبير معتدل عن التعسف أو المبالغة . وفى عام ١٧٦٥ وصف الإنجليز بأنهم ينتكسوا سريعاً فى أعمق درجات الغباء : المسيحية والجهل.

يتحدث هيوم عن الدين فيقول:-

« إننا لا نستطيع أن نخترق أسرار القوى الطبيعية ، لأننا جاهلون تماماً بالطريقة التى يعمل بها العقل السامى، سواء بالنسبة لذاته أو العالم ؛ كما أننا لسنا على وعى بهذه القوة فى ذاتنا كى ننسبها إلى كائن أسمى ليس لدينا عنه أدنى فكرة ».

وفى كتابه « بحث فى العقل البشرى » أوضح فى فصل عن المعجزات ، أنه لا يمكن تبرير الاعتقاد فى المعجزات ، لأن العقل المجرد غير كاف لإقناعنا بصدق المعجزة وحقيقتها .

« من يتحرك بالاعتقاد فقط ويؤمن به ، فإن هذا سيؤدى إلى تدمير كل مبادئ الفهم لديه ، و يجعله يذعن دائماً إلى ما هو مخالف للعرف والتجربة ».

على أية حال لا يمكن أن نصف هيوم بأنه ملحداً - هذا إذا أريد بالإلحاد عدم الإيمان بالله أو الشك فى وجوده ، لأن هيوم لا يشك فى وجود الله ، فهذه قضية مسلم بها ، والوجود الإلهى أمر ناشئ عن الوجدانات الفطرية ولا شأن للعقل به .

وفيما يتعلق بنقد هيوم للدين هناك نقاط هامة يجب الإشارة إليها:-

١- النقد هنا لا ينصب على المسيحية كدين ، ولكن على كونها مرتبطة بكم هائل من الأعاجيب والخرافات والمعجزات . هجوم هيوم ليس ضد الدين بقدر ما هو هجوم على الخرافة والمعجزة بوصفها أساساً للنسق الدينى .

٢- عدم الاعتماد على البرهان العقلى كأساس لمعرفة الدين ، لأن القضايا الدينية السبيل إليها ليس البرهان ، بل الاعتقاد أو الإيمان.

وقد تأثر كانط فى هذا بهيوم ، فأفسح المجال للإعتقاد الدينى بدلاً من البرهان العقلى.

٣- شكوك هيوم حول الدين لا تتعلق بوجود الله - فهذا أمر بديهى- ولكن حول طبيعته.

« إذا ارتكنا إلى الفهم الإنسانى وما يتصف به من ضعف سيتعذر علينا التعرف على طبيعة الله ، وسنرى أن معرفتنا لها أمر عسير ، ومن ثم فبينما نرى أن الله يتسم بالكمال - فإن كل ما فى وسعنا أن نفعله هو الإعجاب بكماله اللامتناهى ، الذى ليس باستطاعتنا التحقق منه قط ، ومن العبث أن نبذل جهداً فى هذا السبيل » .

ويعرض هيوم لموقفه بين الدين فى مؤلفين رئيسيين:-

التاريخ الطبيعى للدين ، محاورات فى الدين الطبيعى، بالإضافة إلى مقال عن المعجزات - « فى الفصل العاشر من كتابه « بحث فى العقل البشرى » .

ويعرض الكتاب الأول - كما هو واضح من عنوانه - للتاريخ الطبيعى للدين بدءً من مذهب التعدد إلى مذهب التوحيد . ويرى أن التعدد أسبق زمنياً من التوحيد ، كما أنه مرتبط اكثر بالأسطورة والخرافة ، ونشأ نتيجة لعدم وعى البشر وجهلهم بالأسباب الطبيعية ، وخوفهم من الظروف المحيطة بهم - الكوارث الطبيعية كالزلازل والبراكين والعواصف والأمراض وما إلى ذلك .

أما الكتاب الثانى : « محاورات فى الدين الطبيعى» فيقدم من خلاله ثلاث براهين على وجود الله يعرض لها ثم يقدم نقده لها استناداً إلى أن قضية الألوهية بأكملها لا **تخضع للبرهان العقلى.**

هذه البراهين الثلاثة هى :-

١- البرهان الغائى (برهان النظام) .

٢- البرهان السببى . ٣- البرهان من المعجزات .

١- برهان الغائية أو النظام Design

خلاصة هذا البرهان من إفتراض أن الله صانع هذا الكون على أساس أن لكل مصنوع صانعاً . ولكن هذا الافتراض يؤدى إلى محال ، فالمماثلة بين الله والصانع الإنسانى تقتضى أن يكون الأول قد صنع العالم بيديه كما يفعل المقيس عليه أى الانسان . ومن جهة أخرى لا يمنع احتمال أن يكون قد تعاون فى صنع هذا العالم عدة آلهة، على نحو ما تقع فى إقامة عمارة مثلاً .

فالعالم كما تشهده أبصارنا دال على أنه يسير على خطة مرسومة ، وهو فى هذا شبيه بآلة، يصممها الإنسان ويرسم لها طريق سيرها فيعد أجزاءها بحيث يلائم بعضها بعضاً لتتعاون على أداء ما أريد منها أن تؤديه .

وإذن فما دامت صفة الله شبيهة بصفة الإنسان من حيث توافق الأجزاء والسير إلى غاية منشودة ، فمن المعقول أن تهتدى على أساس التشابه والتماثل إلى خصائص الله مستنتجة من خصائص الإنسان.

وعلى هذا يمكن أن نقدم برهاناً يستند إلى التجربة ، أو بعدياً يعتمد على المماثلة أو المشابهة بين العقل الإلهى والعقل البشرى .

إذا كانت النتائج تشبه بعضها البعض ، فإننا نستنتج - عن طريق كل قوانين التشابه - أن الأسباب أيضاً تتشابه ، وأن خالق أو موجد الطبيعة هو بطريقة ما يشبه العقل الإنسانى ، رغم كونه يملك قوى أعلى تتناسب مع عظمة العمل الذى يوجده .

هذا البرهان الذى عرضه هيوم فى كتابه ، المحاورات ، على لسان أحد محاوريه - يبدو أنه يتفق مع ما جاء به توما الاكوينى فى البرهان الخامس على وجود الله والمعروف بهذا الاسم .

نقد الدليل:-

هل يجوز الاستدلال القائم على التمثيل أم لا يجوز ، هل يمكن أن نحكم على الله بما نحكم به على الإنسان ؟

هل يمكن تصوير العالم على غرار الآلة التى يصنعها الإنسان ؟ ولماذا لا يكون العالم مثلاً شبيهاً بالكائن العضوى فى تكامل أعضائه وفى نمائه ؟

وإذا كان فى العالم نظام ملحوظ ، فلماذا ننسب هذا النظام إلى كائن أسمى ، ولا ننسبه لطبيعة المادة نفسها....

كل هذه تساؤلات يطرحها النقاش حول إمكانية المعرفة بطبيعة الله، والهدف منها - فيمايرى هيوم - هو تفنيد البرهان القائم على المشابهة الموجهة بين الإنتاج البشرى والعقل الإنسانى من جهة ، والطبيعة وموجدها من ناحية أخرى .

يقول هيوم :-

١- البرهان من النظام هو البرهان القائم على المماثلة : -

إذا نظرنا إلى هذا البرهان من الناحية التاريخية وجدنا أنه برهان شائع عام يقول به الرجل الساذج كما يقول به الفيلسوف ، ونحن نجده أولاً فى الكتب المقدسة بكل تفصيل ، و يكاد يكون أهم برهان ، وقد قال به : أرسطو من قبل ، وهو يعتمد على فكرة السببية أو العلية .

، نحن نفحص ساعة – منزل – سفينة ... الخ ثم نستنتج أن هذه الأشياء قد تمت صناعتها بواسطة موجودات تملك العقل والذكاء .

هل مماثلة الساعة مع صانعها تماماً مثل مماثلة الإله مع الكون ؟ هل الغائية واحدة فى الحالتين ، هل الغائية كلية وكاملة ؟

، أعتقد أن المماثلة ضعيفة بشكل ما ،

إذا رأيت منزلاً فإنك تستنتج ان له مهندساً أو بناءً لأن هذا يمكن تجربته .

حينما تقرأ كتاب فإنك تصل إلى عقل وقلب المؤلف .... هنا يمكن بالخبرة أن يتكون شعور مباشر ... لكن هل يحدث هذا حينما تقرأ كتاب الطبيعة .

، النتيجة هى أن التشابه المزعوم بين الله والمخلوقات البشرية ينطوى على ضرب من الحط من شأن الموجود الأسمى لا يسع أى مؤمن صادق أن يطيقه . نحن لا نعلم إلا الجزء ، ولا نستطيع عن طريقه أن نصل إلى معرفة الكل .

٢– ليس فى وسعنا ان نقوم بهذه المقارنة بصدد الله ، فطرائقه ليست طرائقنا ، وصفاته كاملة ولكنها غير مفهومة ، وكتاب الطبيعة هذا ينطوى على لغز عظيم مستعصى التفسير .

نتيجة لهذا ، فالعالم بعيد التماثل هو والبيوت والسفن والأثاث ، ولعل هذا التفاوت الكبير يحول دون عقد أية مقارنة او استدلال .

كذلك فإن عوامل مثل الفكر والتصميم والذكاء لا تزيد عن كونها جانباً من جوانب مصادر الكون ومبادئه الخاصة . ومن غير المشروع الاستناد إلى ما يحدث فى جانب واحد من الطبيعة واعتباره مماثلاً لباقى الجوانب ، وأساساً لحكمنا على أصل الطبيعة فى جملتها .

٣- على فرض موافقتنا على هذا البرهان ، على أساسا أن النتائج المتشابهة هى لأسباب متشابهة ، فمازال بغير استطاعتنا تبرير استنتاج أن العالم قد خطط عن طريق كائن لامتناه خالد ، روحى ... ليس لدينا خبرة بأى شئ من هذا القبيل .

هل يمكن أن نستنتج أن العالم يرجع إلى الجهود المتحدة لآلهة كثيرون ؟ بهذا البرهان القائم على المماثلة كيف تثبت وحدة الألوهية ؟

إذا كان هناك إناس كثيرون يشتركون فى بناء منزل أو سفنية أو مدينة أو جمهورية ... فلماذا لا يشترك آلهة كثيرون فى تشكيل العالم ؟

مازال التساؤل مفتوح حول ما إذا كانت هذه الخصائص تتحد فى إله واحد أم تتجه إلى آلهة عديدة .

يستخلص هيوم أنه فى مثل هذا النوع من البرهان سيصبح مذهبا التعدد والتوحيد على حد سواء .

٤- لا يصح تصور الله بوصفه شبيها بالانسان ، لأن الإنسان يمر بمواقف وطبائع ومشاعر لا يمكن أن تنسب إلى الله . العواطف والميول البشرية تحوى فى داخلها تناقضات : المحبة والكراهية ، الصداقة والعداء ، الإعجاب والحسد ... كل هذه التناقضات البشرية هل يمكن أن تنسب إلى كائن أسمى؟

كذلك أفكارنا المستمدة من الحواس غالباً ما تكون زائفة ووهمية ولايجوز تصور الله وكأنه معرض للاستعداد للوقوع فى الخطأ والوهم .

لهذا فالتأكيد أو الإصرار على تأكيد التماثل بين الله والعقل البشرى سيترتب عليه التخلى عن فكرة الكمال الإلهى.

ثانيا: الدليل السببى :-

إذا كان البرهان الغائى أو البرهان القائم على المماثلة قد أدى إلى صعوبات ، فهل نلجأ إلى برهان آخر ؟

البرهان من السبب الأول أو العلة الأولى هو :- « كل ما يوجد يلزم أن تكون ثمة علة أو سبب لوجوده ، فيستحيل إطلاقاً على شئ ما أن ينتج ذاته أو أن يكون علة لوجوده الخاص ، وعلى ذلك فعندما نرتقى من المعلولات إلى العلل ، يلزم لنا إما أن نمضى فى تتبع لامتناه دون علة ما نهائية على الإطلاق ، أو يتحتم علينا فى النهاية أن نلجأ إلى علة نهائية ما توجد وجوداً ضرورياً .

علينا إذن أن نصل إلى كائن أو موجود واجب الوجود يحمل فى ذاته سبب وجوده ، دون تناقض ، هذا الكائن هو الله ،

نقد الدليل :-

يرى هيوم أن برهان واجب الوجود أو الوجود الضرورى الذى يستمد وجوده من ذاته – هذا البرهان مجرد فرض أمدتنا به المخيلة دون أن تلجأ إليه ضرورة منطقية ، إذ يجوز أن تكون المادة نفسها لا متناهية فلا تحتاج حينئذ إلى من يخرجها من العدم إلى الوجود الحقيقى ، لأن العدم المحض منتف والوجود الحقيقى متحققاً لها أزلاً وأبداً .

ويحاول هيوم تفنيد هذا البرهان قائلا:-

« أين نجد مثل هذا العبث أو البطلان للإرتداد اللامتناء ؟ هذا يقودنا إلى ما هو أبعد من قوى ادراكنا .

دعنا نعترف بهذا السخف ، دعنا نعترف بضرورة العلة أو السبب الأول : هل نتساءل عن سبب لهذا السبب ؟ إذا لم نستطع ، هل نقترح

سبب مـادى لهذا الكون المادى ؟ وإذا لم يكن فى استطاعتنا ، هل ننسب للعلة الأولى الروحية أصل الشر والبؤس و الضياع التى نلاحظها فى تحليلنا لمذهب الماثلة ؟

إذن ليس هناك مايسمى بواجب الوجود لأننا لا نعرف جوهره أو طبيعته .

وكلمة الوجود الضرورى تحمل تناقضاً ذاتياً ، وسيكون باستطاعتنا دائماً وفى أى وقت أن نتصور عدم وجود ما سبق أن تصورناه موجوداً .

ثالثاً : البرهان من المعجزات :-

يرى هيوم أن الاعتقاد فى الله - قديماً - قد أيدته الحجج التى تعتمد على المعجزات ، وهذه المعجزات إنما هى تجاوز أو انتهاك لقوانين الطبيعة تحدث من وقت لآخر وهى ترتبط بصانعها أو فاعلها وهو الله .

ويمكن القول بأن لفظ المعجزة يستعمل عادة ليدل على حادثة تتضمن قلباً لقوانين الطبيعة أو تدخلاً لما هو فوق الطبيعى فى المجال الطبيعى ، كذلك تشير المعجزة إلى حادثة نادرة وغريبة لا يمكن فهمها ، وبهذا المعنى فإن ما هو معجزة فى عصر ما قد لا يصبح كذلك ، بل يصبح مقبولاً ومفهوماً فى عصر آخر .

عرض هيوم للمعجزة فى كتابه : بحث فى العقل البشرى ، فى جزأين :

فى البداية لم ينكر هيوم حدوث المعجزة ، أما فى الجزء الثانى فقد انصب إهتمامه إلى طبيعة البرهان الذى تقوم عليه المعجزة ومدى مصداقية هذا البرهان .

والمعجزة - كما يتصورها هيوم - هى خروج على قوانين الطبيعة أو

تجاوز لها أو هى ضد إطراد الطبيعة ويقر هيوم منذ البداية أن المعجزة لا يمكن أبداً أن تبرهن كى تكون أساساً للنسق الدينى .

يقول هيوم :-

« إن السلطة سواء أكان مصدرها الكتاب المقدس أو التقليد إنما تؤكد بواسطة الرسل الذين هم شاهدى عيان لهذه المعجزات ، والتى يثبتوا بها رسالتهم المقدسة . ولكن – من ناحية أخرى – نجد أن شهادة الحس والتجربة أصدق وأقوى ، لأن البرهان على صدق حواسنا أشد من البرهان على صدق المسيحية التى تعتمد على من روى هذه المعجزات .

فأتباع المسيح قد رأوا شيئاً ، ثم أخذ الرواه على مر السنين يروى بعضهم لبعض حتى إنتهت إلينا نحن شهادة الشهود الأولين ، فهى شهادة رؤية فعل فيها الزمن فعله ، ولذلك فهى أضعف من شهادة حواسنا نحن. ولما كانت الحجة الأضعف لا ترجح الحجة الأقوى كان حتماً علينا ألا نصدق شهادة حس نقلت إلينا منذ زمن قديم إذا ما تعارضت مع شهادة حسنا فى لحظتنا الراهنة .

البرهان التجريبى إحتمالى :-

يقول هيوم أنه على الرغم من أن التجربة هى المرشد الوحيد فى إدراكنا لأمور الواقع ، إلا أن هذا المرشد ليس منزهاً عن الخطأ تماماً .

علينا ألا نطمئن تماماً إلى الشهادة التى تشتق من شهادة الشهود ، لأن البرهان الذى يبنى على التجربة الماضية التى تعتمد على الذاكرة أو المخيلة ربما ينظر إليه بوصفه احتمال . كذلك ربما تتعارض الشهادات لأسبابا عديدة نتيجة من يدلى بها .

فالتجربة لا تفيد كمعيار نحكم به حينما يتعلق الأمر بما هو إعجازى

أو فائق للطبيعة ، لأن التناقض فى شهادة الشهود قد يؤدى إلى تدمير متبادل للإعتقاد .

الطبيعة كما يرى هيوم تختلف من مكان إلى آخر ، ومن عصر إلى آخر ، ولهذا ما يمكن إعتباره معجزة فى مكان ما قد يكون عادياً فى مكان آخر .

معنى المعجزة :-

يمكن تعريف المعجزة بأنها تجاوز أو خرق لقانون الطبيعة .

إذا إدعى شخص ما أن لديه القدرة على شفاء مريض أو التسبب فى موت شخص يتمتع بصحة جيدة ، كما تستطيع هذه القدرة أن تأمر السحب أن تسقط مطراً ، تأمر الرياح أن تهب .... باختصار تأمر أحداث الطبيعة أن تخضع لها فى الحال ، فهذا كله يمكن أن ينظر إليه بوصفه معجزات ، لأنها فى الحقيقة مناقضة لقوانين الطبيعية ، وهنا تصبح المعجزة ضد إطراد الطبيعة ، لأنه لا يمكن إعتبار أى شئ معجزة إذا حدث بطريقة توافق مجرى الطبيعة .

إن المعجزة هى أن تنكسر مثل هذه القوانين ويقف اطرادها .

فليس معجزة إذن أن نجد إنسان يبدو فى صحة جيدة يموت فجأة أو فى حادث ، رغم أن هذا نادر الحدوث ، ولكنه رغم هذا مما قد ألفنا وقوعه، لذلك لا يعد من المعجزات ، لكن ما يعد معجزة هو أن يرتد ميت إلى الحياة من جديد لأن مثل هذا الحدث لم يقع فى مشاهداتنا ، أى لم يشهده إنسان فى أى عصر أو بلد .

من هذا يتبين لنا أن هيوم يؤكد أن المعجزة لا يمكن تأسيسها على دليل أو برهان تام ، ويقدم لنا أربع أسباب على أساسها تم إصدار هذا الحكم.

ا - عدم كفاية الشهود:

يلاحظ أنه لا يوجد فى تاريخ البشر معجزة واحدة مما يروى قد شهدها عدد كاف من الشهود الذين يطمئن إلى رجاحة عقولهم وارتفاع منزلتهم من التربية العلمية إرتفاعاً يعصمهم من الوهم ، وأن تكون بمثل هذا التصديق الكامل الذى يجعلها بمنأى عن الشك وخداع الآخرين .

٢- النماذج العديدة للمعجزات الخاطئة والخادعة التى تم سردها توضح الميل القوى لدى البشر فى الإعتقاد فى مثل هذه الأعاجيب وخوارق الطبيعة ، وهذا يؤدى إلى الشك فى مثل هذه الروايات التى تتعلق بهذه الأمور .

إن من طبيعة الإنسان نفسها ما يغريه بالاستماع إلى ما يثير العجب والدهشة ، وينصت بقلبه لا بعقله فى الحكم على أمور الواقع .

٣- مما لاشك فيه أن المعجزة تكثر بين الشعوب الجاهلة والمتأخرة حضارياً ، وحتى إذا وجدت شعباً متحضراً لا يزال يروى شيئاً عن هذه المعجزات ، ستجده قد ورثها عن أسلافه أيام جهلهم وتأخرهم ، وقد نقلها السلف إلى الخلف بعد أن أحاطها بشئ من الرهبة ، حتى لا يعبث بها عابث. ورغم أن هذا الميل ربما يتم ضبطه بالتربية والتعليم إلا أنه لا يمكن إستئصاله أبداً من طبيعة البشر .

٤- لزاماً علينا أن نعترف أنه فى أمور الدين :- ما هو مختلف فهو متناقض .

بمعنى أن الديانات على إختلافها تسجل كم هائل من المعجزات المتناقضة . وكل معجزة تصبح ذات قوة يمكن بها الإطاحة بكافة الأنظمة الدينية الأخرى.

وفى تدميرها للنسق المنافس ، فإنها تحطم مصداقية المعجزات التى بنى عليها هذا النسق .

المعجزات الخاصة بالديانات على اختلافها تعتبر فيما بينها حقائق متناقضة .

هذا ويقدم لنا هيوم نماذج عديدة تؤكد – على لسان الرواه – أنها معجزات حقيقية بينما هى متناقضات لا تصلح لأن تكون أساساً لأى نسق دينى .

خلاصة

والخلاصة التى يحاول هيوم أن يقدمها هى أنه ، لا برهان أو دليل بشرى كاف لإثبات حدوث المعجزة ، وجعلها أساساً كافياً لأى نسق دينى ، كما أن العقل المجرد ليس كافياً لإقناعنا بمعجزات الدين المسيحى ، وذلك لأن التجربة وحدها هى التى تجعلنا نثق فى قوانين الطبيعة .

ومـا يقـال عن المعـجـزة يقـال عن النبـوءة ، والخـلاصـة أن الدين المسيحى يقينى فقط من خلال مافيه من معجزات ، والديانة المسيحية فى جوهرها تعتمد أساساً على تصديق المعجزة .

ولا عجب إذا أن نجد عداء هيوم للمسيحية بوصفها قائمة على كم هائل من الأعاجيب والمعجزات .

إطراد الطبيعة هو الأساس الذى بنى عليه هيوم رفضه للمعجزة واستحالة حدوثها بوصفها خرق لهذا القانون .

خلاصة هذا النقد الذى وضعه هيوم للأدلة العقلية على وجود الله –

الدليل الغائى ، السببى ، الدليل من المعجزات – هى الشك .

وعلى هذا فالدين عند هيوم لا يمكن تأسيسه على العقل ، ولكن الاعتقاد أو الإيمان .

الفرض الدينى – من حيث طبيعته – يختلف تماماً عن الفروض التجريبية التى يمكن استنتاجها من التجربة . ولهذا فهو حقيقة مؤكدة تتطلب اقتناع وإيمان قاطع .

يقول هيوم : « رأيى هو التسليم بأن كل إنسان يشعر فى صدره بحقيقة الدين على نحو ما ، ويسعى هيوم إلى تبرير وجود الدين بفضل ما يتصف به الإنسان من تعاسة وحزن يرغمه على البحث عن كائن قادر على حمايته.

الروح الدينة وثيقة الصلة بالأسى والحزن ، فالناس حين يحزنون يجدون عزاءهم فى الدين . ولكن الدين أمر مرغوب فيه لأنه يقوم بدور عظيم النفع فى المسائل الإنسانية .

الدين قائم على الإيمان والاعتقاد فحسب وهذه النزعة الدينية الموجودة فى الإنسان لهى أسمى بكثير من الدوافع التى تعمل من منطلق المنفعة أو الواجب .

إن عجز العقل أو الحجج أو البراهين التى يقوم عليها الفرض الدينى تجعل الإنسان يتجه إلى طريق آخر هو طريق الاعتقاد أو الإيمان

ثانيا : - الاتجاه العقلى

(الفلسفة الحديثة فى فرنسا)

دينيه ديكارت ١٥٩٦ - ١٦٥٠

ا - حياتة الفكرية :

- ديكارت هو أبو الفلسفة الحديثة ، أول من نظر إليه هذه النظرة فلاسفة الألمان ، وعلى رأسهم هيجل وشلنج ، ولاشك أن باحث الفلسفة يهمه أن يعرف أولاً نوع الحياة التى يحياها ديكارت . وكيف تكونت أراؤه ، وكيف اهتدى إلى منهجه الجديد وطريقته الخاصة فى التفلسف ومدى مخالفتها للطريقة التى جرى عليها ما سبقوه من العلماء والمدرسيين. لهذا رأينا أن نبدأ أولاً بحياته الفكرية من حيث أنها تساعدنا على فهم منهجه ومذهبه .

وقد اختلفت الأقوال فى شخصية ديكارت اختلافها فى تأويل فلسفته

ولد رينيه ديكارت فى مدينة لاهى من مقاطعة التورين الجميلة بفرنسا . درس فى مدرسة من أشهر مدارس أوروبا هى مدرسة لافليش Laflech للأباء اليسوعيين ، وتعلم فيها كل ما يمكن أن يتعلمه الطالب فى ذلك الوقت من أصول اللغات والبلاغة والشعر والخطابة والتاريخ والفسلفة والدين والرياضة .

وقد غادر ديكارت فرنسا وذهب إلى هولندا التى بها الهدوء والحرية ، وفيها مكث عشرين سنه وكتب فيها أصول مؤلفاته .

ثم غادر هولندا إلى الدانمارك وإلى جنوب المانيا فى سنة ١٦١٩ ، وكتب هناك مذكراته فى ذلك الوقت فى كراسة تعرف بأسم « الأفكار

الخاصة ، وكان يأمل فى وضع أصول علم جديد ، بديع عجيب مدهش، وفى ليلة ١٠ نوفبر ١٦١٩ تراءت له الرؤيا المشهورة التي دونها فى كراسة « الاولمبيقا » ، Olympica ، وجاءت هذه الرؤيا ليطمئن إلى نفسه وإلى حقيقة هذا العلم ، وهو يقول إن روح الحقيقة قد أوحى إليه بما يلى .

١ – العلم واحد ٢ – الدعوة التى تلقاها ديكارت وردت إليه من الله وليست من الشيطان

٣ – العلم الواحد لابد وأن يكون من عمل شخص واحد ، أما العلوم الجزئية فهى من عمل مجموعة من الأشخاص .

٤ – أن بذور العلم كامنة فى نفوسنا ولا تظهر بالوسائل المنطقية التى يستخدمها عادة العلماء المدعون .

٥ – إن هذه النصائح الإلهية قد وجهت إلى ديكارت لأنه أقدر على فهمها من غيره من الناس ، ولقد أرسلته العناية الإلهية ليمنح الإنسانية هذا العلم . وفى سنة ١٦٤٩ ذهب إلى استكهولم إستجابة لألحاح الملكة كرستين ملكة السويد وبعد أشهر قلائل – فبراير ١٦٥٠ مات ديكارت وهو فى أوج قواه العقلية وعمره ثلاث وخمسون سنة .

ومهما يكن الرأى فى الفلسفة الدكارتيه ، فالثابت لدى مؤرخى الفكر الحديث من الغربيين أن ديكارت كان منذ النصف الأول من القرن السابع عشر ولايزال ، أكبر فلاسفة فرنسا ، وإمام الفلسفة الغربية على الإطلاق، ورائد الحركة العقلانية وهى تلك الحركة التى تجعل القيادة للعقل دون سواه فى أمور الفكر وشئون الحياه .

وقد كان للفيلسوف أكبر الفضل فى بناء صرح العقلانية الحديثة حين وضع قاعدته المنهجية المشهورة .

، يجب أن لا أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين لى ببداهة العقل أنه كذلك ، وواضح أن ما يسمى فى الفلسفة باسم الثورة الديكارتية يتلخص فى هذه القاعدة من قواعد المنهج الديكارتى .

لهذا الإتجاه الصريح إلى هداية العقل وإلى وضوح الرؤية أصبح الفيلسوف فى الوقت نفسه نموذجاً ممتازاً للإنسان الواعى الذى يرسم لنفسه هدفاً ، ويختار لنفسه طريقاً ، ويمضى فيه إلى الأمام حتى يبلغ غايته .

منهج ديكارت

تميز القرن السابع عشر بميزة هامة ، وهى عناية المفكرين فيه بمسأله المنهج أو الطريقة الواجب اتباعها فى البحوث العقلية .

وقد رأى ديكارت أن البحث فى المنهج هو أهم المشكلات وأولاها بالعناية فى مهمة الفيلسوف ، وأراد أن يجعل بداية إصلاحه الفكرى بطريقة منهجية للحصول على الحقيقة بواسطة ذلك النور الفطرى المبثوث فينا جميعاً وهو نور العقل .

ولم يرض ديكارت عن منهج فلسفة المدرسيين ، أتباع أرسطو وتوما الاكوينى ، ذلك المنهج الذى كان ومازال قائماً فى عصره ، الذى هو عبارة عن محاولة حل المشكلات الفلسفية أو العلمية بذكر طائفة من أقوال المؤلفين السابقين بدلاً من الإقدام على معالجة المشاكل نفسها .

وهذا المنهج فى تصوره ليس من شأنه أن يحث الناس على حرية الفكر والاستقلال فى البحث .

فأول ما يلزم إذن من أدوات التفلسف هو الشعور بضرورة المنهج . ثم إيجاد ذلك المنهج بالفعل ، ثم تطبيقه على النظر والعمل عن شعور ووعى ودراية .

يقول ديكارت :

« خير للإنسان أن يعدل عن التماس الحقيقة من أن يحاول ذلك بغير منهج »

والمنهج عنده هو عبارة عن قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان كان فى مأمن من أن يحسب صواباً ما هو خطأ ، واستطاع دون أن يستنفذ قواه فى جهود ضائعة .

وقد خطر لديكارت أن العمل الذى يشترك فى ادائه كثيرون يجىء عادة أقل كمالاً من العمل الذى يقوم به رجل واحد . وكذلك الحال فى نقص معارفنا وعلومنا ، منشأ ما بها من عيوب هو كثرة المعلمين الذين نتلقى منهم، فديكارت يرى أن المنهج واحد ، وأن العقل السليم أعدل الأشياء قسمه بين الناس .

ولكن أين نجد هذا المنهج ؟

يقول دكارت : -

لا تجدينا الدراسات التى لا نحصل منها إلا آراء محتملة .

فالجهل التام خير من المعرفة المزعزعة المضطربة .

ولا يكون العلم علماً إلا إذا كان يقينياً لأن العلم معناه البداهة واليقين لا التخمين . ونموذج تلك البداهة وذلك اليقين هو العلم الرياضى بلا نزاع .

والمنهج المطلوب إذن هو المنهج الرياضى .

ونجاح العلوم الرياضية وتفوقها راجع إلى أن موضوعها بسيط ، لكن ديكارت لم يقصد من وراء ذلك تعلم الرياضة لذاتها ، ولكن من أجل تعويد الذهن على منهج وطرائق أكثر قيمة .

فالرياضيات عند ديكارت هي ثمرة المنهج وليست المنهج نفسه .

والناس جميعاً يعلمون أن المعرفة التى تصنع الفكر وتشفى غليله إنما هى المعرفة الرياضية .

لقد كان أفلاطون اذن محقاً حين حرم الاشتغال بالفلسفة على أولئك الذين لم يكن لهم بالرياضيات معرفة .

وهذا التحريم الأفلاطونى هو بمثابة التصريح بضرورة المنهج .

وديكارت لم يقصد منهجاً يمكن تطبيقه على علم واحد كالرياضة بل أراد منهجاً عاماً يمكن تطبيقه على كافة العلوم .

٣ - لكن كيف يتسنى لنا بلوغ البداهة الرياضية فى حل المسائل التى يخوض فيها الفيلسوف ؟

١ - يجب أن نمهد لذلك بأمور : - فنطرح الأفكار الصادرة من السلطات أيا كانت ، فلسفية أو أجتماعية أو سياسية أو دينية ، لأنها فى غالب الأمر أشد الأفكار ميلاً مع الهوى ، وأكثرها متابعة للنزوات الطارئة وأبعدها من مرتبة اليقين ، ثم نهجر الأراء التى تصفق لها الجماهير، ولنعلم بأنه ليس ينفعنا فى تمييز الحق من الباطل فى الأراء أن نعد الأصوات لكى نتبع ما يجوز منها أكبر عدد ، فإن إجماع الكثرة من الناس لا ينهض دليلاً يعتد به لاثبات الحقائق التى يكون اكتشافها عسيراً .

٢ - ولنطرح كذلك شهادة التجربة الحسية لأنها فى الأغلب خداعة ، وإذا أمكن أن تخدعنا حيناً ، فمن الممكن أن تخدعنا دائماً ، مادمنا لا نجد لها ضابطاً . ولنطرح أخيراً تلك الطرائق المعهودة فى منطق أرسطو الذى شاع فى القرون الوسطى . وتلك الأقيسة

المنطقية التى لا تصنع شيئاً أكثر من عرقلة حركة الذهن الطبيعية لأنها تديره دوراناً آلياً وتعفينا من التفكير ولا تقودنا إلى إكتشاف الحق .

٤ - وبعد أن أستبعد ديكارت آراء السلطات ، الأفكار المشهورة وشهادة الحواس ، منطق أرسطو ، رأى أن جميع الأفعال الذهنية التى تستطيع بها أن نصل إلى معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين اثنين هما الحدس والاستنباط .

والحدس عند ديكارت هو الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها الذهن بعض الحقائق التى تأمن لها النفس وتوقن بها يقيناً لا سبيل إلى دفعه . الحدس نظرة عقلية بلغت من الوضوح والتميز أن زال معها كل شك .

ويقول ديكارت : -

أقصد بالحدس لا شهادة الحواس - وهى متغيرة ، ولا الحكم المخادع حكم الخيال ، وإنما اقصد به الفكرة اليقينية التى تقوم فى ذهن خالص ، وتصدر عن نور العقل وحده .

والوسيله الثانية : - لبلوغ اليقين الرياضى هى ، الاستنباط ، وهى قوة نفهم بها حقيقة من الحقائق نتيجة حقيقة أخرى أبسط منها .

وهو فعل ذهنى بواسطته نستخلص من شىء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنها أو عملية تنتقل من الواحد إلى الأخر . ومن الحد إلى الحد الذى يليه أو الذى يلزم عنه مباشرة وضرورة ، ثم من الثانى الى الثالث وهلم جرا .

الفرق بين الاستنباط الديكارتى والقياس الأرسطى : -

ويلاحظ أن الاستنباط الديكارتى يختلف عن القياس فى منطق

أرسطو ومنطق القرون الوسطى ، ذلك أن القياس القديم رابطة بين أفكار، فى حين أن الاستنباط رابطة بين حقائق . ثم أن علاقة الحدود الثلاثة فى القياس خاضعة لقواعد معقدة تطبعه بطريقة آلية لمعرفة الأقيسة المنتجة وغير المنتجة، فى حين أن الاستنباط إنما يعرف بواسطة الحدس معرفة بديهية ، ويمتاز القياس بعلاقات ثابتة سواء أدركت أم لم تدرك ، لكن الاستنباط حركة فكرية موصولة ، حركة فكر يرى الأشياء واحدا بعد الأخر رؤية بديهية . إذن فلا مكان فى الاستنباط الديكارتى إلا لقضايا يقينية ، فى حين أننا نجد القياس الأرسطى يفسح المجال لقضايا إحتمالية وظنية كما فى الأقيسة الجدلية والخطابية .

قواعد المنهج الديكارتى : -

ذكر ديكارت فى المقال فى المنهج أربع قواعد أساسية يجب أن يتبعها العقل فى البحث عن الحقيقة فى العلوم وهى : -

١ - **القاعدة الأولى** : أن لا أتلقى على الإطلاق شيئاً على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك ، بمعنى أن أبذل الجهد فى اجتناب التعجل وعدم التشبث بالأحكام السابقة ، وأن لا أدخل فى أحكامى الا ما يتمثل لعقلى فى وضوح وتميز يزول معهما كل شك .

٢ - **القاعدة الثانية** : أن أقسم كل واحدة من المعضلات التى أبحثها ما استطعت إلى القسمة سبيلاً ، وبمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على أحسن الوجوه .

٣ - **القاعدة الثالثة** : أن أرتب أفكارى فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة واتدرج رويداً رويداً حتى أصل الى معرفة أكثرها تعقيداً، بل أن اتبع ترتيباً بين الأمور التى يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع .

٣ - **القاعدة الرابعة** : أن أعمل فى جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الوافية ما يجعلنى على ثقة من أننى لم أغفل شيئاً يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث.

والقاعدة الأولى هى قاعدة البداهة ، اليقين ، وإذا أردنا أن نحلل هذه القاعدة لتبين لنا ما يلى :-

١ - أنها تدعو إلى استقلال العقل بعيداً عن كل سلطة يمكن أن تفرض أحكامها عليه بصورة مسبقة .

٢ - أن العقل يهدى الى الحقيقة بالبداهة أى بالحدس العقلى أو بنور العقل الفطرى والطبيعى .

٣ - أن اليقين هو معيار الحقيقة ، وهى ضد الشك ، اما المعرفة الإحتمالية فلا يمكن أن نسميها علماً ، لأنها يمكن الشك فيها هذا اليقين المطلق الذى يريده ديكارت ، والذى لا يمكن أن يتطرق إليه الشك ، يماثل يقين الرياضيات . إنه أيضاً المطلب الأساسى للعقل فى البحث عن الحقيقة .

٤ - لا يكفى أن نوقن بالفكرة التى ندركها بالبداهة ، بل يجب أن تكون أيضاً هذه الفكرة واضحة ومتميزة ، أما الوضوح الذى يعنيه ديكارت فهو وضوح مضمون الفكرة بحيث لا تكون غامضة ومبهمة .

٥ - يجب أن نتجنب التسرع فى الحكم ، لأن ذلك سوف يوقعنا فى أخطاء حتماً ، ومهما كانت الغاية الطيبة فى البحث عن الحقيقة فإن التسرع سوف يبعدنا عن هذه الغاية .

القاعدة الثانية : -

تنصح هذه القاعدة بتحليل وتقسيم المشكلات بقدر ما نستطيع وبقدر ما تسمح به طبيعة كل مشكلة لحلها على أفضل وجه .

إن القسمة والتحليل هنا ، ليس الغرض منهما تفتيت المشكلة وحل كل جزء منها على حدة فربما ضاعت منا المشكلة . بل الغرض الأساسى منها هو الكشف عن المجهول الذى نبحث عنه ، من خلال المعلوم الذى نعرفه، والحق أن كل الحقائق غير البسيطة لا تنكشف لنا إلا من خلال التحليل .

القاعدة الثالثة : -

هى قاعدة الترتيب أو التركيب ، وكأن التحليل عند دبكارت هو فى الواقع عملية تمهيد للتركيب ، يجب أن نرتب أفكارنا ، فنبدأ بأبسطها . . . الخ . أن عملية ترتيب الأفكار والقضايا هى عملية بالغة الأهمية عند دبكارت . فمن الخطأ أن نصعد السلم دفعة أو قفزة واحدة .

والترتيب هنا هو ترتيب تصاعدى يبدأ من الحقيقة البسيطة ليصل الى الحقائق المركبة .

القاعدة الرابعة: -

هى قاعدة الإحصاء . هذه القاعدة تدعونا الى التأكد من أننا فى عملية التركيب لم نغفل أى جزء من أجزاء المشكلة التى نريد حلها ، أنها عملية استقراء نريد أن نتجنب فيها السهو والخطأ .

هذا هو المنهج الذى أراد ديكارت أن يكون منهجاً للعلم والفلسفة ،

وأهم ما يميزة أنه منهج عقلى بحت ، يبدأ بالبداهة واليقين وهو لا يفرض قيوداً على العقل بل يجعلة مستقلاً ، حراً ، ينطلق وراء الحقيقة بينما كان منطق أرسطوا جامداً لا يسمح بالتقدم الفكرى والخروج عن

المقدمتين . ولقد قال ديكارت ان أكثر ما يرضيني هو أنني استعملت المنهج العقلي إن لم يكن على وجه كامل، فعلى الأقل على أفضل وجه ممكن .

الشك المنهجي : -

كان العلماء والفلاسفة ورجال الدين في عصر ديكارت مختلفين حتى في المسائل الكبيرة ، وظهر عجزهم جميعاً عن حل مشاكل بحوثهم حلولاً تطمئن العقول إليها . وإذا كان ديكارت قد آلى على نفسه أن يطلب الحق الذى لا نزاع فيه ، وأن يلتمس اليقين الذى يستطيع أن يقيم عليه بناء العلم ، صمم على أن يرفض جميع المذاهب القائمة وأن يتناسى الماضي ، وأن يشك في كل ما تعلمه من قبل ، وأن يمضي في هذا إلى أبعد حدوده ، على أن يبدأ النظر كله من جديد ، لعله يجد أصولاً أخرى يقينية تصلح أساساً لكل معرفة ممكنة .

١ - الشك في الحواس والخيال : -

إستعبد ديكارت شهادة الحواس لأنها تخدعنا أحيانا ، ومن الفطنة أن لا نؤمن أمناً تاماً لمن خدعنا مرة ثم أقر - كالغزالي - أننا نعتقد في النوم أموراً ونتخيل أحوالاً ونحسب لها ثباتاً واستقراراً ، ثم نستيقظ فنعلم أن ما رأيناه أثناء النوم كان حلماً .

وإذن فما المانع من أن تكون تصوراتنا في اليقظة كتصوراتنا في النوم ، كلها خيالات لاحاصل لها ؟ وإذن فقد اتضح له أنه ليس هناك إمارات يقينية يمكن أن نميز بها اليقظة من النوم في وضوح وجلاء .

٢ - الشك في الذاكرة والعقل : -

ثم استبعد ديكارت شهادة العقل نفسه لأن بعض الناس قد يخطئون في الاستدلال ولو في أبسط قضايا الهندسة .

٣ - الشيطان الماكر : -

زاد ديكارت على ما تقدم فافترض فرضاً لم يسبق إليه فقال ما معناه : -

ربما كان هناك شيطان ماكر مخادع ، يعبث بعقلي فيريني الباطل حقاً والحق باطلاً ، بحيث أخطيء على الرغم مما قد يكون لدى من يقين نفسي .

هذا هو البعد الميتافيزيقي للشك عند ديكارت وهذه الفكرة نفسها هي التي تقوده إلى إثبات وجود الله فيما بعد .

يقول ديكارت : - فإذا كان الأمر كذلك كنت أعزل عن غير سلاح ، على الرغم مما تظهر عليه معرفتي من بداهة ، بل ربما عجزت عن الوصول مطلقاً إلى أى حقيقة . لذلك يجب أن نصطنع منهج الشك المؤقت ، وأن نتشبه بأولئك الذين يقوضون دارهم لكي يبنوها من جديد ، لأنها لم تكن من متانة البناء بالقدر الكافي .

وينبغي الحذر من فرط الثقة التي نضفيها على معتقداتنا المألوفة وآرائنا السابقة ، وعلى كثير من الأمور التي لا تبدو لنا بديهية إلا لأن العادة جرت بأن نراها أو نحكم عليها ، أو أن نسمع غيرنا يحكم عليها كذلك .

ينبغي أن تمتد رحاب الشك إلى جميع المجالات ، ماعدا مجال الأخلاق والحياة العملية ، « لأن أفعال الحياة لا تحتمل عادة أى تأخير ، يجب إذن أن أشك في وجود العالم الخارجي وفي حقيقة الأشياء المحيطة بي ، وفي وجود أمثالي من الناس ، وفي وجود أى حقيقة متميزة ، بل يجب أن أشك في قيمة ذهني ، وإذن فيدخل في نطاق الشك الأحكام التي

تبدو لعقلي أوضح الأحكام وأوفرها بداهة لأن من الممكن أن الشيطان حيناً يلهو بي ويطيب له أن يوقعني في الضلال .

من الشك إلى اليقين : -

يقول ديكارت : -

إنـه مهماً بلغ بي الشك مبلغاً ، ومهما كانت قدرة هـذا الشيطان الماكر ، فـإنه لا يمكن أن يجعلني عدماً طالما أنني أفكر .

وهكذا اتضح لديكارت الحقيقة الميتافيزيقية الأولى واليقين الأول في الفسلفة الأولى ، وهو يقين الفكر أو الذات المفكرة ، أنا أفكر ، وأنا واثق من أنني أفكر، وحتى لو شككت في أنني أفكر ، فمثل هذا الشك يقتضي أن أفكر أيضاً .

إن ديكارت يكتشف ذاته اكتشافاً ميتافيزيقياً بواسطة الفكر . والفكر في مذهبة العقلي هو حقيقة الوجود والإنسان . وهذا ما عبر عنه بقضيته المشهورة : - « **أنا أفكر إذاً أنا موجود** » ، التي تعرف باسم الكوچيتو الديكارتي Cogito ergo Sum هذا الكوچيتو هو الأرض الصلبة والثابتة التي سيشيد عليها صرح الفلسفة الجديدة ، وهو اليقين الأول في سلسلة الحقائق الميتافيزيقية .

ويعترض على ديكارت أنـه بالغ فـي تقرير دواعي الشك : -

فإذا كانت الحواس تخدعنا أحياناً ، فلابد أن نعرف في أي الحالات تخدعنا ، لابد من علاج لهذا .

كذلك يمكن التمييز بين حالات اليقظة والنوم وذلك بملاحظة منطق التصورات وأنساق التفكير .

أما افتراض شيطان ماكر أو إله خداع فهو افتراض لا يمكن الوقوف عنده، لانه لو كان صحيحا لما أمكن إزالته إطلاقاً .

ولكننا مع ذلك نلاحظ أن ديكارت كان دائماً حريصاً على أن لا يتطاول شكه إلى شيء مما له إتصال بالدين ، لأنه لابد من عقائد عملية لهداية سلوكنا فى الحياة وكما كانت الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة فقد وجب أن تكون بعيدة عن متناول العقول ووجب أن تبقى بمعزل عن الشك .

فالشك كما كان يتصور ديكارت انما هو شك منهجى لا شك وجودى ، وهو شك العقل لا شك العقيدة ، هو محاولة منظمة للوصول إلى اليقين العقلى وليس تجربة من تجارب الوجود .

ومثل ذلك الشك أدنى إلى أن يكون نشاطاً روحياً مرتباً وقوة دافعة إلى الفكر ، من أن يكون ميلاً إلى الإنحدار فى هوة الكفر أو التحلل من الدين كما زعم خصومه .

وقد قيل أن موقف الشك الذى وقفه ديكارت موقف خطر هدام ، وهو يؤدى الى مثل الإرتيابيين أو الشكاك من القدماء والمحدثين ، لان ديكارت قد وضع كل شيء موضع الشك ولم يبق لديه شيء يستند عليه . والجواب على ذلك من وجهين : -

أولاً : - أن ديكارت لم يكن يبغى الهدم بل البناء ، ومن أجل البناء كان يهدم . وهو لم يشك بالفعل فى كل شيء - خلافاً لما قالوا - إنما بذل جهده ليضع الأمور موضع الشك والفحص ، وبهذا الجهد المنهجى وجد شيئاً ثابتاً لا يتزعزع ، فوقف الشك دونه .

ثانياً : - لقد كان ديكارت حريصاً على أن يميز بين شكه المؤقت والشك الشامل الذى دعا إليه الإرتيابيين الذين لا يشكون إلا ابتغاء الشك ، « وإنما قصدت إلى التثبت إلى تجنب الأرض الرخوة والرمل المتحرك لكى أجد الصخر والصلصال ». فأولئك الإرتيابيون يشكون بغية الشك ذاته

فيجعلون من الفكر لهواً ولعباً . وهم يدعون إلى شك حاسم ، بينما شك ديكارت عابر مؤقت ، وشك الإرتيابيين هو غاية فلسفتهم أما شك ديكارت فليس إلا وسيلة للوصول إلى اليقين .

وشك الارتيابيين مذهبى وليس لهم مذهب غيره ، أما شك ديكارت فهو منهج كما سماه صاحبه ، والشك الديكارتى هو شك الرضى والأطمئنان لا اليأس، فهو لم يأت نتيجة أزمة نفسية كما هو الحال عند الغزالى من مفكرى الاسلام وأوغسطين من مفكرى المسيحية ، بل كان شكة منهجاً أو طريقة توصل إليها بعد تفكير وروية .

فلسفة ديكارت :-

لقد جرى ديكارت فى بسط آرائه الفلسفية على نظام واحد بدأ بالشك فى وجود الأشياء المادية ، بل فى يقين الرياضيات ثم سار إلى يقين لا يتزعزع وهو يقين الكوجيتو ، ثم انتقل إلى أثبات وجود الله ، وانتهى من هذا الوجود إلى أن الله هو الضامن لصحة أحكامنا القائمة على أفكار واضحة متميزة ، ثم انتقل إلى يقين عن ماهية النفس وكونها هى الفكر ، وعن ماهية الجسم وكونها هى الامتداد ، ثم انتهى إلى اليقين بوجود الأشياء المادية والعالم الخارجى .

فالميتافيزيقا الديكارتية تتدرج من الشك إلى اليقين ويتم ذلك على مراحل ثلاثة هى :-

١ - من الشك إلى اليقين .

٢ - من النفس إلى الله .

٣ - من الله إلى العالم .

اليقين الأول : - وجود النفس : -

رأينا أن ديكارت بعد أن شك فى كل شىء وجد قاعدة ثابتة يعتمد عليها ، وهى ذلك المبدأ المشهور « أنا أفكر إذن أنا كائن أو أنا موجود » .

هذه الحقيقة ندركها بلمحة واحدة من لمحات الفكر ، فهى « حدس » وليست « قياساً » ولا استدلالاً ، بمعنى أننى فى نفس اللحظة التى أشك فيها أدرك فيها أننى أفكر ، وبالتالى أننى موجود ككائن مفكر . تلك الحقيقة ليست فيها مقدمة أو نتيجة ، وأنها حقيقة واحدة بسيطة تستخلص من فعل واحد هو الشك .

لكن مـاذا تبقى لى فى هذا غير أننى على يقين وعلى حق ؟ لا شىء سوى أننى أدرك وجـودى بالبـداهة وبصورة واضحة ومتميزة « فالأشياء التى ندركها إدراكاً واضحاً ومتميزاً جداً كلها حقيقية » .

ولكن الوجود الذى يدركة ديكارت بوضوح هنا ليس هو وجود الجسم بل هو وجود الفكر .

يقول ديكارت : - أنا لا أدرك جسمى فى عملية التفكير بل أدرك ذاتى المفكرة . « أنا أفكر بمعنى أنى موجود يتعقل ويشك ويتخيل ويثبت وينفى ويريد ولا يريد . كل هذه الظواهر تفيد الفكر لأنها تشترك جميعاً فى أننا ندركها مباشرة بأنفسنا ، ومعنى ذلك أن إدراك النفس سابق على إدراك الجسم ، ويقين الفكر أسبق من يقين الجسم ، وذلك لأننى أعرف الفكر نفسه أما الجسم فيعرف بالظن والتخمين . إذن فأول ما أستخلصه ديكارت من مبدأ الكوجيتو هو الفصل الحاسم بين طبيعتى النفس والبدن ، وإثبات استقلال نفوسنا عن أبداننا . وبهذا الفصل التام بين النفس والبدن خدم ديكارت الميتافيزيقا أجل الخدمات .

إن ديكارت إذن يميز بين النفس والجسم ، ويجعل معرفة النفس أسير من معرفة الجسم وهو يقول « . إنه لو لم يكن الجسم موجوداً على الإطلاق لكانت النفس موجودة بتمامها ، هذه هى الواقعة الأولى التى كسبتها « المثالية » على يد ديكارت : إن الفيلسوف يعرف نفسه مفكراً قبل أن يعرف نفسه « موجوداً » ، وليس له الحق فى أن يقرر وجوده إلا لانه تبين نفسه مفكراً .

هذا هو المعنى العميق للكوجيتو الديكارتى .

رأى ديكارت أن يقين الكوجيتو ليس كافياً .

أولاً : – لانه يقين اللحظة التى أفكر أو أشك فيها .

ثانياً : – لأنه يجعل الذات المفكرة فى عزلة تامة عن العالم وعن الآخرين .

لذلك كان يجب على ديكارت أن يبحث عن يقين آخر .

اليقين الثانى : – « وجود الله عند ديكارت »

إن السبيل التى سلكها ديكارت جديرة بالملاحظة ، فالكثيرون من الفلاسفة واللاهوتيين ، مسيحيين ومسلمين ربما كانوا إذا تم لهم إثبات الفكر يبادرون إلى إثبات وجود العالم الخارجى ليصعدوا بعد ذلك إلى وجود الله فكانوا بذلك يلجأون إلى الاعتبارات التى جرى العرف عليها عند المفكرين ، كضرورة وجود صانع لهذا العالم أو ضرورة تفسير نظامه البديع .

لكن ديكارت ينهج فى ذلك منهجاً آخر طريفاً كل الطرافة فهو بعد أن أثبت وجود ذاته وأنه جوهر مفكر ، شرع فى البحث عما يعرض له عند التأمل من أفكار ، فوجد فى نفسه فكرة سيطرت على جميع ما عداها

وهى فكرة الكامل أو اللا متناهى ، وسترى كيف استعان ديكارت بهذه الفكرة على إثبات وجود الله .

فديكارت كما قال أحد الباحثين المعاصرين لم يرد أن يعرف وجود الله عن طريق العالم ، بل قرر على العكس ، معرفة العالم عن طريق الله.

ينتقل ديكارت من اليقين الأول إلى اليقين الثانى بصورة مباشرة، ولأن الذى يشك هو كائن ناقص ، والنقص لا يعرف إلا فى مقابل الكمال، لذلك لم يقف ديكارت عند حقيقة وجود الذات . فهذه الذات التى تفكر والتى تدرك وجودها عن طريق التفكير كم من الوقت هى تفكر ؟ وهل ينعدم وجود الذات بانعدام تفكيرها ؟ ولابد أن تكون ناقصة تلك الذات التى لا تستطيع أن تفكر دائماً ، وإذا كان النقص لا يدرك إلا فى مقابل الكمال ، فإن الكمال عند ديكارت هو فكرة فطرية ولابد أن يكون الله الذى فطرها فينا لأن الكائن الناقص لا يمكن أن يعرف بطبيعته إلا النقص . والفكرة الفطرية هى مثل المبادىء الرياضية التى نستخلص منها الحقيقة ، وليس مما يتعارض مع منهجه العقلى ، أن تكون فكرة الله فكرة فطرية فى أذهاننا . والفكرة الفطرية بسيطة واضحة ومتميزة ، ومن هنا كان يقين العقل بها يقيناً لا يمكن أن يمسه الشك أبدا.

ويرى ديكارت أن فكرة الكامل الفطرية فينا عبارة عن بديهية ميتافيزيقية مثل بديهيات الرياضة « الكل أكبر من الجزء » .

ولا يكتفى ديكارت بيقين الفكرة وحدها ، بل هو ينتقل من فكرة الله إلى وجوده ويقدم لنا الأدلة العقلية المشهورة فى إثبات وجود الله .

ا - دليل العلية : -

يلجأ ديكارت إلى الدليل التقليدى فى الفلسفة ، وهو دليل العلية ولقد رأينا كيف أن أرسطو قد استخدم دليل العلية لإثبات المحرك الأول كعلة غائية للحركة فى الكون .

وفكرة العلية هى من الأفكار الأساسية والتأسيسية لقيام الميتافيزيقا وهى التى تؤكد أن وراء كل معلول علة .

والعلة الأولى معناها أننا لانستطيع أن نتدرج إلى ما لانهاية فى سلسلة العلل بل يجب أن نتوقف عند علة أولى ، تكون علة لذاتها وليست مشروطة بعلة أخرى على حد تعبير أفلاطون .

يقول ديكارت : -

إن الذات الناقصة التى تدرك بالبداهة الموجود الكامل هى ذات موجودة ، فلابد وأن يكون الكائن الكامل موجوداً لأنه لا يعقل أن يكون فى العلة أكثر مما فى المعلول .

نقد الدليل : -

إعترض بعد المفكرين على فكرة الكمال عند ديكارت فقالوا أن هذه الفكرة التى يظن أنها فطرية فى العقل ، ليست موجودة لدى الناس جميعاً، ولقد أجابهم ديكارت بأن الفكرة الفطرية هى بالضرورة فكرة ملازمة للعقل الإنسانى ، وكلمة « الله » نشير بها إلى أكمل ما يمكن أن نتصوره من الموجودات، والفكرة الفطرية موجودة بالقوة فى كل ذهن إنسانى ، ولكن يجب أن نخرجها بواسطة التأمل من حالة القوة إلى الفعل .

فنحن مثلاً لا نسطيع أن نزعم أن الطفل عنده معرفة فعلية بالله ولكننا نقول أن وجودها فى ذهنه هو وجود بالقوة .

هناك اعتراض آخر وجه إلى ديكارت ، وهو أننا لا نستطيع أن نتصور الكائن الكامل إلا بصورة سلبية ، بمعنى أنه ضد الناقص . ونحن نعرف النقص من ذاتنا أما الكامل فنحن لا نستطيع معرفته بصورة إيجابية .

ويرى ديكارت عكس ذلك ، إذ أن فكرة الكمال هى أكثر إيجابية من فكرة الناقص ، بل هى أكثر الأفكار إيجاباً لأنها تحتوى من المعانى ومن الحقيقة أكثر من أية فكرة أخرى . فإذا كان الموجود الكامل غير موجود ، فكيف يكون الناقص موجوداً ؟

٢- دليل الخلق : -

ولا نقصد به خلق العالم ، بل خلق الذات ، فإذا سألت ما علة وجودى ، فإن الرد لا يمكن أن أكون أنا علة وجود ذاتى ، لانه لو كانت لى القدرة على أن أخلق نفسى لخلقتها كاملة بدون نقص ، والذى يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال لهذا الوجود . لذلك الكامل وحده هو القادر على خلقى . ويستبعد ديكارت فكرة وجودنا من طريق الوالدين لأنها علة لوجود الجسد لا النفس ، فلم يبق إلا أن يكون خالقى هو الكائن الكامل . ولابد أن يكون لله على الأقل كل ما فى أنا ، لان كل الحقيقة التى فى المعلول يجب أن توجد فى العلة . وإذن فلابد أن يكون له مثلى على الأقل فكرة الكمال ، ولكنه فوق ذلك أكمل منى فى حقيقة الأمر لانه لو أعوزه الكمال لكانت له الأرادة والقدرة على أن يمنح ذاته اياه، إذن فالله موجود .

٣- الدليل الأنطولوجى : -

هذا الدليل معناه استخلاص وجود الله من ماهيته .

وهو ليس جديداً فى مجال الفلسفة ، إنه ظهر فى العصر الوسيط - مع القديس إنسلم

ولكن ديكارت يستخدمه هنا بصورة هندسية ، لا يقل يقينها فى نظره عن يقين أية حقيقة هندسية .

يقول ديكارت : -

إننى لا استطيع أن أفصل الوجود عن الماهية فى فكرة الله ، كما أننى لا أستطيع أن أفصل فكرة المثلث عن مجموع زواياه ، وكأننا هنا نجد نفس الضرورة المنطقية فى الرياضة والميتافيزيقا عند ديكارت . فالمثلث هو الشكل الهندسى الذى يكون مجموع زواياه يساوى قائمتين ، وكذلك فإن الكامل هو الذى يتضمن الوجود من بين صفاته ، ولا يمكن أن نتصور كائناً كاملاً بدون وجوده . ومن الممكن أن نضع الدليل الأنطولوچى فى صورة قياس على النحو التالى : -

الكائن الكامل هو الذى يملك كل صفات الكمال (مقدمة كبرى) .

الوجود احدى هذه الصفات (مقدمة صغرى) .

الكائن الكامل يجب أن يكون موجوداً ، ومن التناقض أن لا يكون موجوداً . (نتيجة) .

هكذا يؤكد ديكارت بصدق ويقين أن الله موجود . والمقدمة الكبرى تقوم على قاعده البداهة والوضوح والتميز فى فكرة الكامل ، ولا يوجد أكثر من كائن واحد تنطبق عليه فكرة الكمال .

والمقدمة الصغرى تخضع لقاعدة التحليل باعتبار أن الوجود بين الصفات التى يتصف بها الكامل .

نقد الدليل : -

إعترض الفيلسوف كانط على الدليل ، بقوله أننا لا نستطيع أن نستنتج الوجود من أية فكرة ، لأن الوجود يجب أن يكون سابقاً على الماهية .

والحق أن الفكرة اليقينية عند ديكارت تعنى حقيقة الشيء ووجوده ولا تعنى فقط مجرد تصوره الذهنى . كما أن هناك فرقاً بين الأفكار البسيطة

والواضحة والمتميزة، والأفكار المركبة التى يمكن أن يؤلفها الذهن أو الخيال، فالأولى تشير إلى الوجود الحقيقى للأشياء ، أما الثانية فيجب أن نتأكد من صدقها بتحليلها إلى العناصر البسيطة التى تتألف منها .

ولقد أعطى ديكارت عدة ضمانات لفكرة الكامل بقوله أنها بسيطة أى واضحة ومتميزة ، وفطرية أى لا يستطيع أن يصنعها ويخلقها

اليقين الثالث : - وجود العالم : -

أعلم الآن على اليقين حقيقتين : أعلم أنني موجود ، وأن الله موجود : أنا موجود بمعنى أن لى نفساً متميزة عن بدنى ، وهى إذن قادرة على أن تبقى بدونه ، فهى خالده لا تموت .

والله موجود ، ولليقين بوجوده منزلة رفيعة عندى ، فمن دون الله كنت أبقى سجين الكوجيتو ، ولكن وجود الله ضمان كل علم وكل يقين ، وبوجوده أستطيع الأن أن أعبر الهوة التى حفرها الشك بين فكرى وبين الأشياء ، وأستطيع أن أطمئن إلى وجود العالم الخارجى . فوجود الله هو الذى يضمن وجود العالم الخارجى . ولكن العالم الخارجى لا يمكن أن يكون وجوده الحقيقى على نحو ما نعرفه بحواسنا . لأن الأحاسيس إنما هى أفكار غامضة مبهمة لا تؤدى إلى اليقين الذى نتوخاه .

وإذا بحثنا وأنعمنا النظر فى العالم الخارجى لم نجد إلا فكرة واحدة متميزة دائمة باقية مهما تتغير الصفات الحسية : تلك هى فكرة « الامتداد » الذى هو موضوع بحوث المشتغلين بالهندسة .

ويضرب ديكارت مثلاً على ذلك بقوله : -

« لنأخذ مثلاً هذه القطعة من شمع العسل ولم يمض على استخراجها من الخلية إلا زمن قصير : فهى لم تفقد بعد حلاوة العسل الذى كانت

تحتويه، ولم يزل بها شيء من رائحة الزهور التى قطفت منها ، لونها وحجمها وشكلها وأشياء ظاهرة للعيان وهى الآن جامدة باردة تستطيع أن تلمسها ، وإذا نقرت عليها أحدثت صوتاً ما . وأخيراً جميع الأشياء التى يمكن أن تجعلنا نتعرف على الجسم ، نلقاها فى الشمعة ولكن بينما أنا أتكلم أضعها قرب النار ، فماذا أشاهد ، تذهب بقية طعمها ، وتتلاشى رائحتها وتسخن حتى لا تكاد تستطيع لمسها .

ويتساءل ديكارت : -

أما تزال الشمعة باقية بعد هذه التغيرات جميعاً ؟ يجب أن تقر بأنها باقية . وأذن فما الذى كنا نعرفه فى قطعة الشمع هذه بتميز ووضوح ؟

لاشيء يقيناً من كل ما لوحظ فيها عن طريق الحواس ، مادامت الأشياء التى كانت تقع تحت حواس الذوق أو الشم أو البصر أو اللمس أو السمع قد تغيرت كلها فى حين أن الشمعة باقية ،

من هذا التحليل لذلك المثال يستنتج ديكارت أن الشمعة ليست تلك الرائحة ، ولا ذلك اللون ، ولا تلك المقاومة ، ولا ذلك الشكل ، وأن الحواس لاتدركها فى طبيعتها وكيانها ، وأننى لن أستطيع أن أفهم بالخيال ما هى قطعة الشمع هذه ، وإنما ذهنى وحده القادر على أن يفهمها ،

فالشمعة موجودة وإن غابت عن العيان لأن الذهن يتعقبها حيث تكون. فالذى يبقى من الشمعة والذى يدركه الذهن فيها بوضوح وتميز ، إنما هو امتدادها ، الامتداد الذى اتمثله ليس بالحواس والتخيل بل بالذهن المجرد من الألوان .

فالامتداد وحده هو الصفة الأولى ، وهو جوهر الجسم المستقل عن جوهر النفس . ويتضح من ذلك أننا لا نعرف العالم الخارجى معرفة مباشرة بالحواس . ولا ندركه إدراكاً مباشراً كما هو فى ذاته ، وكل ما نعرفه هو

الصـــور الذهنيــة والأفكار التى فى أذهاننا . هكذا يسلم ديكارت بوجـود جوهرين متميزين، الجوهر المفكر والجوهر المادى ، وهذا هو أساس الثنائية فى منهجه. وقد وصفه البعض بأنه أباً للمثالية والمادية . والحق أنه من الأصوب تفسير فلسفته على أساس مذهبه العقلى الذى يدرك كلا الجوهرين بالعقل وحده . ثم أن الله الضامن لوجود الجوهر المادى ، الأمر الذى يجعل التفسير المادى الصرف بعيداً عن روح الفلسفة الديكارتية العقلية .

الامتداد والحركة : -

كان أرسطو يفسر الحركة فى العالم ، على أساس القوة والفعل ، أى على أساس تصورات ميتافيزيقية . ولكن ديكارت يريد تأسيس العلم الحديث على اليقين العقلى والرياضى، ولذلك جعل الامتداد الرياضى الذهنى جوهراً مقدماً للأجسام . تلك هى الصفة الأولى التى تتصف بها الأجسام المادية ، تكون ممتده ، ولا توجد أيه مادة فى الكون لا تتصف بالامتداد . أما الصفات الأخرى التى تتصف بها المحسوسات مثل الألوان والأصوات والروائح والطعوم ، فكلها ، صفات ثابتة ، ندركها بالحواس لا بالعقل . هذا العالم المادى الذى جوهره الامتداد كله ملاء وليس به خلاء مطلقاً ، لأن الخلاء معناه وجود مكان فارغ من الماده ، وهذا خطأ لأن المكان هو نفسه ماده عند ديكارت . والماده جوهر لا يتغير سواء فى السماء أو فى الأرض، وقوانين العالم الطبيعى تطبق بنفس الصوره الرياضية على جميع الموجودات .

وكان لابد وأن يجد ديكارت تفسيراً لحركة الكون والأفلاك بعيداً عن نظريه أرسطو فى ، عقول الأفلاك ، التى سادت فى العصور الوسطى .

وقال ديكارت بأن فكره الامتداد مرتبطة بفكرة الحركة ، لأن الحركة هى خاصية الامتداد الطبيعى ، ولا يمكن أن نتصور الحركة بدون إمتداد

هذه الحركة تخضع لقوانين آليه أى ميكانيكية . وقال ديكارت بمبدأ «القصور الذاتى» بمعنى ان كل جسم يحتفظ بحالة من سكون او حركة ، ولا ينتقل الى الحالة المضادة إلا بواسطة مؤثر خارجى ، وأنه إذا اصطدم جسم بأخر تغير اتجاهه .

ويرى ديكارت أن الله قد أودع فى العالم عند خلقه له كمية من الحركة ثابتة لا تزيد ولا تنقص ، وأنه قد دفع الأجسام الدفعة الأولى ، ثم جعلها تحتفظ بحركتها ، وهذه الأجسام تتحرك بحركة الدوامات اى بحركة دائرية تشبه حركة دوامة الماء .

والحق ان ديكارت قد وضع هنا أصول علم الميكانيكا والفيزياء الحديثة التى تخضع للرياضيات بصورة مطلقة .

الفلسفة الحديثة فى المانيا:

امانويل كانط ١٧٢٤- ١٨٠٤

حياة الفكرية : حياة من أجل العلم

١- وهب كانط حياته لخدمة العلم والفكر، وكان راهباً يتعبد فى محراب الحكمة ، وقد كانت تبدو فى نظر الكثيرين حياة عزلة وانفراد بعيدة كل البعد عن الناس والعالم ، وكانت تسير على نظام واحد لا يتغير حتى أننا إذا تحدثنا عن أعمال يوم منها ، فكأننا نتحدث عن حياته كلها .

وقد كان واحداً من عمالقة الفكر الألمانى ، وقمة شامخة ترتفع فى تاريخه على طول الزمن، ونجماً ساطعاً فى سماء العلم والحقيقة .

٢- ولد كانط بمدينة كونجسبرج الواقعة على الحدود الشمالية الشرقية لألمانيا ، من أبوين فقريين على جانب عظيم من التقوى والفضيلة ينتميان الى شيعة بروتستانيتنة تدعى الشيعه التقوية، تتمسك بالعقيدة الاساسية القائلة إن الإيمان يبرر المؤمن، وترى أن محل الدين الارادة لا العقل ، وتعلى من شأن القلب والحياة الباطنة ، ومن ثم تقول ان الإيمان الحق هو الذى تؤيده الأعمال. وتعتبر المسيحية فى جوهوها تقوى ومحبة لله ، وتعتبر اللاهوت تفسيراً مصطنعاً اقحم عليها اقحاماً .

نشأ كانط على هذا المذهب وتشبع به فى المنزل والمدرسة

والجامعة، فكان لذلك أثره فى توجيه فكره حتى كون فلسفة تميز بين الصورة الخالصة والمادة ، وقال فى وصف هذه الفلسفة : «أردت أن اهدم العلم (بما بعد الطبيعة) لأقيم الإيمان » .

٣- والحق ان كانط لم يتعلم من اسرته المتواضعة أصول الأخلاق والدين فحسب ، بل لقد تفتحت عيناه على حب الطبيعة والمعرفة . إذ كثيراً ما كانت تصحبه أمه فى نزهة حول المدينة وتلفت نظره إلى جمال الطبيعة ، ونظامها فى السماء والأرض وتحاول أن تفسر له ظواهرها بقدر ما أوتيت من العلم والمعرفة .

٤- دخل كانط فى الثامنة إحدى المدارس التابعة للشيعة التقوية ، واتم برنامجها فى السادسة عشرة ، وكان أظهر ما أفاده منها شيئين : اعجابه باللغة اللاتينة وما تنطوى عليه قواعدها وتراكيبها من روح الجد والنظام ، واعجابه بالرواقية الرومانية وما تتحلى به من نبل وشجاعة . وسيبقى هذان الاثران فى نفسه ، ويدخلان فى فلسفته .

٥- وبعد المدرسة اتجه إلى كلية الفلسفة بجامعة كونجسبرج بقصد إلى دراسة اللاهوت ليصبح قسيساً ، ولكنه عدل عن هذا فيما بعد .تتلمذ لاستاذ بالكلية للرياضات والفلسفة من اتباع التقوية ومن اتباع فولف ناشر فلسفة ليبنتز العقلية وتعرف بواسطته على مؤلفات نيوتن ، فكانت عنصراً آخر هاماً من عناصر فكره ، ولكنه حار بين التقوية ، المذهب الذى آمن به أولاً ، والعقلية ، الأولى تشيد بالإرادة والعاطفة كما ذكرنا ، والثانية تشيد بالعقل والعلم القياس .

٦- وفى سنه ١٧٤٦ تقدم برسالة جامعية حاول فيها التوفيق بين ديكارت وليبنتز فى مسألة قياس قوة الجسم المتحرك .

ومن المحتمل أن يكون كانط قد ترك الجامعة فى أواخر عام ١٧٤٧ إذ مات أبوه ، فوجد نفسه بغير عائل مضطراً إلى العمل لكسب العيش ، فعمل مدرساً ومربياً خاصاً فى بعض الأسر النبيلة ، وزاول هذا العمل فى ثلاث أسر على التوالى من أهل المنطقة، فقضى فى ذلك تسع سنين لم ينقطع أثناءها عـــن التحصيل والتفكير ، ونشر فى نهايتها ١٧٥٥ كتاباً عـــن « التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماء » طبق فيه على أصل العالم القوانين التى فسر بها نيوتن النظام الراهن للعالم ، وعرض تفسير تكوين العالم نظرية آلية كثيرة الشبة بالنظرية التى سيعرضها لابلاس بعد أربعين سنه فى فرنسا ، فعرفت هذه النظرية باسم نظرية كانط - لابلاس .

وفى تلك السنة إستطاع أن يستقر بكونجسبرج ، وحصل على درجتين جامعيتين ، الأولى للحصول على درجة الدكتوراه وموضوعها فى « النار » وهى رسالة فى فلسفة الطبيعة ، والثانية فى « رسالة فى « المبادئ » الأولى للمعرفة الميتافيزيقية » يقبل فيها دليل العلل الغائية على وجود « الله » بدون تحفظ ، ثم عين أستاذاً خاصاً بالجامعة .

٧- إلى ذلك الوقت كان تحت تأثير ڤولف ونيوتن ميتافيزيقيا وعالماً طبيعياً . ففى رسالة نشرها سنه ١٧٥٥ دافع عن تصور ليبنتز للحرية وقال إن الإرادة لا تشذ عن مبدأ السبب الكافى ، وفى سنة ١٧٥٨ نشر رسالة أيد فيها تفاؤل ليبنتز القائل إن الله لكماله خلق بالضرورة افضل العوالم الممكنة . ثم قرأ بعد ذلك لشفتسبرى وهاتشيون وهيوم و قرأ روسو فتغير تفكيره تغيراً عميقاً .

وجد عن الثلاثة الأول القول بحس خلقى يدرك المعانى الخلقية بداهة، ويقرر الخير والشر دون حاجة إلى تدليل ، وبعبارة أخرى وجد عندهم فلسفة خلقية مستقلة من العقل ، ومستقلة عن الدين.

٨- وكان تأثير هيوم أبعد مدى ، وقد قال كانط فيما بعد إن هيوم أيقظه من سباته الاعتقادى وكان ذلك فى رأيه مبدأ العلية بنوع خاص ، إذ كان قد قال إن مبدأ العلية ليس قضية تحليلية ، أى أن المعلول ليس متضمنا فى العلة أو مرتبطاً بها أرتباطاً ضرورياً، وأن الضرورة التى تظهر له ما هى إلا وليدة عاده تتكون بتكرار التجربة .

سلم كانط بالملاحظة الأولى ، ولكنه فطن إلى أن التجربة لا تولد ضرورة بمعنى الكلمة ، وأن العلم قائم على مثل هذه الضرورة ، وأن قيام العلم أمر واقع يمنع من قبول الشك ، ومن الاكتفاء بالتجربة فحسب ، فيجب أن يكون مبدأ العلية مبدأ أولياً فى العقل ، وبفضله تتحول القضية التجريبية إلى قضية أولية كلية ضرورية ، ويجب إذن الفحص عن سائر المبادئ المطوية فى العقل وتعيين وظائفها فى المعرفة العلمية ، وتلك هى الفكرة النقدية التى يبنى عليها كانط فلسفته .

نقد الميتافيزيقا:-

عين كانط أستاذا للمنطق والميتافيزيقا فى مارس ١٧٧٠ بجامعة كونجسبرج ، وتعد مرحلة الأستاذية هذه أهم مرحلة فى حياته ، فهى مرحله النضج العقلى التى تجددت فيها معالم الفلسفة النقدية ، وكان قد تقدم برسالة عنوانها « فى صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول ، بين فيها رأيه فى طبيعة المكان والزمان بوصفهما صورتين قبليتين للقوة

الحساسة ، وباعتبار أن المكان هو صورة الحواس الظاهرة ، وأن الزمان هو صورة الحس الباطن . والمكان ليس تصوراً من تصورات العقل أى مقولة بالمعنى الأرسطى ، أو تمثلاً من تمثلات الذهن كما هو الحال عند ليبنتز ، أو فكرة فطرية فى العقل كما هو الحال عند ديكارت ، إنما هو عيان قبلى سابق على الإدراك الحسى للأماكن المختلفة . والزمان هو مثل المكان صورة قبلية للقوة الحساسة . ولكن إذا كان المكان هو قانون التتالى بين المحسوسات ، فإن الزمان هو قانون التوالى بينهما ، ويعتقد كانت أنه بذلك قد وضع الشرط الضرورى لقياس الحركة فى علم الميكانيكا . والحق أنه استطاع فى هذه الرسالة أن يدافع عن قوانين العالم المعقول ، لذلك فهو لا يريد منا أن نطبق مبادئ العالم المحسوس على العالم المعقول . وهذه الحكمة الكانطية الاساسية تساعدنا فى عدم تجاوز العالم المحسوس ، وعدم استخدام المبادئ التى تتعين بها المحسوسات فى فهم التصورات والمعقولات.

والميتافيزيقا عند كانط بهذا المعنى تكون علم حدود العقل الإنسانى ولا تستطيع مجاوزة التجربة التى هى المعرفة الحقة . ولا بأس فى ذلك ، لأن هذا الذى يتجاوز علمنا ويعتبر ضرورياً لتنظيم حياتنا الخلقية ، وهو عالم الأرواح ، هو موضوع إيمان لا موضوع برهان .

ولقد كانت الأخلاق فى نظر الفيلسوف هى مبعث احترام الإنسان وتقديره ، وكان الواجب فى نظره هو القاعدة المقدسة التى يجب أن يهتدى بها الإنسان فى حياته وأعماله . ولكن هل كانت حياته تتفق حقاً مع مبادئه الأخلاقية ؛ نقول إن كانط قد نذر حياته للعلم وعاش ينقب عن وجه الحقيقة ، لكنه مع ذلك لم يكن منعزلاً عن الناس والمجتمع . لم يتزوج كانط (مثل هيراقليطس ، ديمقريطيس ، أفلاطون ، ديكارت ، اسبينوزا ولوك وهيوم)فكر فى الزواج مرتين ، ولكن قبل اتخاذ القرار فى هذا تكون من فكر فيها قد تزوجت أو رحلت عن البلد) .

واشتهر كانط بدقة النظام فى حياته اليومية ، فكان يستيقظ مبكراً فى الخامسة صباحاً وكان يحضر محاضرات ما بين السادسة والسابعة حتى التاسعة أو العاشرة صباحاً ، ثم يعود إلى مكتبه ليعمل حتى الساعة الواحدة والربع ظهراً فيتناول الغداء مع أصدقائه، وفى الساعة الرابعة بعد الظهر يخرج ليتريض ساعة فى الطريق الذى أطلق عليه أسم « نزهة الفيلسوف » وبعد عودته كان يعمل حتى العاشرة مساء .

ولم يكن هذا النظام الصارم فى الحياة الذى فرضه كانط على نفسه من أجل مصلحة العمل فحسب ، ولكن من أجل رعاية صحته أيضاً .

وضع الفلسفة النقدية :-

ويأتى عام ١٧٨١ وينشر كانط كتاب « نقد العقل المجرد » ويعبر هذا الكتاب عن ثورة كانط على التفكير الفلسفى القديم والحديث على السواء . فهو يعترض فيه على مثالية أفلاطون التى لا جدوى منها ولا فائدة ، كما يعترض على مثالية ديكارت الحالمة ومثالية برلكى الغارقة فى الرؤى.

وهو يريد أيضاً على حد تعبيره أن يقوض شك هيوم من أساسه بل هو يجعل الهدف الأول من النقد تفنيد شك هيوم ومحاولة لوضع حل للمشكلة أو للمعضلة الميتافيزيقية التى أثارها هذا الفيلسوف ، ونعنى بها الشك فى مصدر التصورات العقلية ، ويهدف كانط من هذا النقد أن ينهض بالفلسفة عامة ،وبالميتافيزيقا خاصة بعد أن أصابها التلف على أيدى ليبنتز وڤولف وأنصارهما ، فأراد أن يبعث فيها حياه جديدة وروحاً من عنده .

وكان على كانط أن يقنع جميع الذين يؤمنون بضرورة الميتافيزيقا أن الميتافيزيقا ينبغى أن تكون علماً يختلف كل الإختلاف عن هذه المعرفة الدارجة التى أعتدنا أن نطلق عليها أسم الميتافيزيقا .

والهدف الثانى :- هو إقناع الذين لا يؤمنون بضرورة الميتافيزيقا أن الميتافيزيقا لابد منها لارضاء العقل الإنسانى .

وينقسم هذا الكتاب إلى أجزاء ثلاثة وكلها تكشف عن معالم الثورة التى أطلق عليها كانط أسم الثورة الكوبرنيقية .

وفى الجزء الأول :- تتركز الثورة فى القول بأن المكان والزمان صورتان قبليتان للقوة الحساسة . الأولى (المكان) للحواس الظاهرة والثانية (الزمان) للحس الباطن . والأشياء تنتظم وفقاً لهاتين الصورتين . والدليل على ذلك أن كل ما نتمثله من صفات وخصائص للمكان فى علم الهندسة . ينطبق تماماً على العالم المحسوس . وثورة كانط فى هذا الجزء يوجهها أولاً ضد فلسفة ليبنتز وڤولف وذلك يجعله القوة الحساسة مصدراً من مصادر المعرفة . فالعقليون أمثال ليبنتز وڤولف قد عذلوا القوة الحساسة مصدراً من مجال المعرفة ، وها هو كانط يبنى العلم الرياضى على العيان القبلى للقوة الحساسة . ثم أن هذه الثورة يوجهها ضد هيوم خاصة وضد الشكاك عامة ، وذلك بجعله المكان والزمان صورتين قبليتين للقوة الحساسة لا يمكن الشك أبداً فى حقيقتهما .

أما الجزء الثانى :- من الكتاب تتركز الثورة فيه فى القول بأن التصورات بغير العيانات تكون جوفاء والعيانات بغير التصورات تكون عمياء .

كما أن كانط قد جعل للخيال دور الوساطة بين القوة الحساسة والذهن . فالثورة هنا يوجهها كانط ضد المثاليين ، وديكارت وبركلى وأمثالهما من الذين يؤمنون بأن العقل يستقل وحدة بالمعرفة ، بعيداً عن كل أثر للقوة الحاسة أو للقوة المتخيلة ، وهذه هى الثورة التى تعلنها المثالية النقدية . المتعالية على مثالية ديكارت الحالمة ومثالية بركلى المغرقة فى الرؤى .

أما الجزء الثالث والأخير :- الخاص بالجدل المتعالى فترتكز الثورة فيه فى القول بأن العقل الإنسانى جدلى بالطبع فهو ينشق على نفسه ويعارض نفسه بنفسه ، وكل عقل إنسانى يعانى من هذا الصراع . وفى هذا الجزء يصل التحليل الكانطى إلى حد الإعجاز ، فهو لا يكتفى بعرض التناقض فى القضايا الميتافيزيقية ، فهذه مسألة قد تعرض لها غيره من الفلاسفة ، إنما هو يكشف عن أعماق العقل الإنسانى ، عن أفكارة ومثله وآفاقه وآماله ، ويبدو أن كانط هنا لا يخاطب ولا يناقش فيلسوف بعينه وانما هو يخاطب الإنسانية جمعاء . فهو يريد أن يشفى العقول من الأوهام والضلالات ويناشد العقل ألا يأخذ بالمظاهر فيضل بعيداً عن التجربة، ويقدم لنا الميتافيزيقا التى تبنى على علم النقد .

هذا هو الكتاب الذى سكت المثقفون عنه بل و أعرضوا عنه ، وقوبل بالهجوم والنقد الشديد .

ولكى يقرب كانط هذا المذهب إلى الأذهان ويصحح ما جرى من الأخطاء فى فهم هذا الكتاب وضع رسالة أسماها ، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبله تريد أن تصير علماً ، ١٧٨٣ وهى بمثابة إحياء للنقد .

ثم تحول كانط إلى فلسفة الأخلاق فاضاف فيها كتابين :-

الأول :- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ١٧٨٥ ، **الثانى :** - نقد العقل العملى ١٧٨٨ . خلاصة موقفه فيهما أنه كما كان العلم كلياً ضرورياً أى صادر عن العقل ، فيلزم أن الفلسفة الخلقية لا تقوم على التجربة الظاهرة ولا على حسن باطن ، بل على العقل وحده ، فأن العقل هو الذى يمدنا بمعنى الواجب الذى هو الركن الأساسى فى الأخلاق ، أما معانى الله والنفس والحرية والخلود التى كانت الفلسفة السابقة تقيم الأخلاق عليها ، فلا سبيل إلى اعتبارها أساساً لها بعد أن بين نقد العقل النظرى إستحالة العلم

بها، على أنه يمكن الإيمان بها إذا أدى بنا إليها تحليل المعانى الأخلاقية نفسها ، فتبنى الميتافيزيقا على الأخلاق بدلاً من أن تبنى الأخلاق على الميتافزيقا .

ويرى كانط أنه إذا كانت العلية تكشف لنا عن حقيقة عالم الظواهر ، فإن الحرية تكشف لنا عن حقيقة النومينا (الأشياء فى ذاتها) . والهدف الذى تسعى وراءه الارادة الطيبة هو الخير . والخير عند كانط لا يتحقق إلا بشرط حرية الإرادة وخلود النفس و وجود الله .

وهذه المعانى الثلاثة ليست موضوعاً يحدد للمعرفة إنما هى موضوع الإيمان الأخلاقى .وهكذا استطاع كانط أن يحدد فى الفلسفة النقدية مجال المعرفة ومجال الإيمان ، وتلك هى مهمة النقد الأساسية ألا وهى قياس مختلف المجالات بالنسبة إلى الإنسان ، ولا تقف هذه الفلسفة النقدية عند قياس مجال الأخلاق ومجال المعرفة إنما هى تريد أن تبحث عن الصلة التى يمكن أن تقوم بين هذين المجالين ، بين العلية فى عالم الظواهر ، والغائية فى عالم الأخلاق . وهذا ما تحقق على أيدى كانط فى كتاب نقد ملكه الحكم أو « نقد الحكم » الذى نشره ١٧٩٢».

كان الجدل حول الدين شديداً ، فضلاً عما للدين فى ذاته من أهمية لدى الفيلسوف ، فحرر كانط كتاباً بعنوان « الدين فى حدود العقل الخاص» ١٧٩٣ . ويؤكد كانط فى هذا الكتاب أن الدين يجب ألا يرتبط بالعواطف بل بالعقل . وأنه من الخطأ أن نعتقد أن الدين هو الضابط الأخلاقى فى حين أن الأخلاق وحدها هى التى يمكن أن توصلنا إلى الدين . فالقانون الأخلاقى العقلى يتفق مع إرادة الله جل قدره ، والأخلاق التى ينص عليها الدين تختلف عن الشعائر والعبادات الخارجية التى نتمسك بها . والحق أن وجهة نظر كانط فى الدين تختلف كل الإختلاف عن النظرة التقليدية إلى الدين.

فى نظر اللاهوتيين ورجال الكنيسة يعد الناس بالثواب وبالسعادة الأبدية وينذرهم بالعقاب وبالعذاب الأليم . أما كانط فيعتقد أن الدين الحق معناه لابد أن ينبع من الأخلاق .

فالواجب الأخلاقى كما يفرضه العقل لا يمكن أن يختلف عن الأمر الإلهى . لذلك لابد أن يتبع علم اللاهوت علم الأخلاق لا أن يكون سابقاً عليه .

وفى سنة ١٧٩٥ نشر كانط مشروع السلام الدائم ، وكان قد تقدمت به السن إذ بلغ الثانية والسبعين من عمره فترك الجامعة مختاراً سنه ١٧٩٧ بعد أن درس بها ما يزيد على أربعين عاماً ، فى مختلف المجالات ، وذلك بعد وداع حافل من طلبتها و أساتذتها .

وفى سنة ١٨٠٣ نشر كتاب عن التربية وبعض أجزاء من كتاب «كيفية الانتقال من الأسس الميتافيزيقية للعلم الطبيعى إلى علم الفيزياء» .

وكان كانط يعانى فى ذلك الوقت من مضاعفات الشيخوخة وضعفت ذاكرته وتضاءل بصره حتى أصبح لا يقوى على القراءة والكتابة .

وفى ١٢ من فبراير ١٨٠٤ توفى الفيلسوف فحضر أهالى مدينته لوداعه ، وحمله الطلبة على الأعناق وصلوا عليه فى كنيسة الجامعة حيث أقاموا له تمثالاً ودفن جثمانه فى المدفن الملحق بالجامعة الذى يعرف باسم قبة الأستاذ .

وفى سنه ١٩٠٤ احتفلت الجامعة بمرور مائه عام على وفاة كانط ونقل جثمانه تحت الأعمدة الخارجية لكاتدرائية كونجسبرج ونقشت على قبره عبارته المشهورة « شيئان يملآن نفسى إعجاباً : السماء المرصعة بالنجوم فوق رأسى ، والقانون الأخلاقى فى قلبى . »

تلك هى حياة كانط الفيلسوف ، الذى عاش مع كل عالم ومفكر ، بل ومع كل إنسان فى عصره ، فاتسم عقله بنزعة موسوعية واسعة ، ووسعت روحه الإنسانية كلها .

النقد عند هيوم:-

يقول كانط فى كتاب ، المقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ، أعترف صراحة ، بأن تنبيه ديڤيد هيوم ، أيقظنى أولاً من سباتى الدوجماطيقى من سنين مضت ، ووجه بحوثى فى الفلسفة النظرية وجهة جديده تماماً ، ومعنى ذلك أنه قد وجد فى نقد هيوم ، تنبيهاً يدعو المفكرين والفلاسفة ، إلى الكشف عن حقيقة التصورات العقلية ومصدرها وهو يرى أن تصورات العقل ، ليست فى حقيقة الأمر ، صادرة عن طبيعة العقل وحده ، بل هى تصورات يستخلصها العقل من التجربة . فهيوم هو الذى أخرج كانط من الإطار التقليدى للفلسفة الألمانية أى فلسفة ليبنتز وفولف .ذلك أنه حينما قرأ لهيوم عرف أن النقد يجب أن يكون سابقاً على كل علم ومعرفة ، لقد كان هيوم هاديا ومرشداً ونذيراً لكانط وفلسفته ، فأوضح له فكرة النقد ومهمته . حقاً لقد انتهى هيوم إلى الشك وقوض من اساسة بناء الميتافيزيقا . أما كانط فلم يصل فى نقده وفلسفته النقدية إلى درجة الشك ، كما أنه اراد بناء صرح جديد للميتافيزيقا .

النقد وحدود العلم عند كانط :-

الشكلات النقدية الثلاثة :-

الأصل فى الفلسفة النقدية هو تساؤل كانط عن طبيعة المعرفة البشرية وقيمتها وحدودها وعلاقتها بالوجود . وقد أعتبر كانط هذا التساؤل أمراً ضرورياً لكل من يريد استخدام العقل فى اكتساب أية معرفة من المعارف ، فإنه لابد لنا من امتحان أداتنا فى المعرفة قبل الوثوق بها أو

الاعتماد عليها . ومن هنا فقد دأب مؤرخو الفلسفة على اعتبار المسألة النقدية مرادفة لنظرية المعرفة ، ما دام المقصود بها هو مجرد فحص الملكة العاقلة واختبار قدرتها على المعرفة ، ولكن كانط نفسة قد وسع من دائرة الفلسفة النقدية فذهب إلى أنها تنصرف إلى أسئلة ثلاثة : « ما الذى يمكنى أن أعرفه ؟ وما الذى ينبغى أن أعمله ؟ وما الذى أستطيع أن آمله ؟ وهذه المشكلات النقدية الثلاث هى على التعاقب مشكلة المعرفة ، والمشكلة الخلقية والمشكلة الدينية . المشكلة الأولى منها تخص العقل النظرى ، والثانية العملى فقط ، أما الثالثة فتخص النظرى والعملى معاً .

أ - كيف يكون العلم ممكناً ؟

هذا السؤال يهدف كانط من ورائه إلى وضع حدود للعقل والعلم معاً ، كما يهدف إلى وضع الشروط التى تجعل العلم ممكناً وهذه الشروط هى فى نظره شروط قبلية أى سابقة على كل تجربة ،وكل علم يجب أن يخضع للشروط القبلية aprioi وبالتالى فكل تجربة ، ينبغى أن تخضع لها أيضاً ولما كانت التجربة ، ليست مصدر العلم ، فإن العلم يصدر عن الذات ، ومن هنا تكون الفلسفة النقدية فلسفة متعالية .بمعنى أن الذات ، هى التى تضع الشروط القبلية للعلم والتجربة .

ولاشك أن أستبعاد الشئ فى ذاته noumenon . من مجال العلم والمعرفة ، يجعل من هذا العلم النقدى علماً بالتجربة وحدها وبكل الظواهر الممكنة فى هذا العالم . إن عالم الأشياء فى ذاتها أو المثل كما يرى أفلاطون ، هو عالم مغلق أمام الفكر. والنقد الذى يطهر العقل من الأوهام يثبت أن هذا العالم ، غير قابل للمعرفة ، والطريق الذى يؤدى إلى عالم المثل، لا يدخله العالم الميتافيزيقى ، ولكن يدخله رجل الإيمان والأخلاق. ومع العالم المحسوس ، عالم الظواهر والتجربة ، يبدأ العلم . ولكن العلم لا

يستمد من التجربة . وبعبارة أخرى فإننا نستطيع أن نقول . أن مادة العلم هى الظواهر والتجربة ، و صورة العلم القبلية والمتعالية هى الذات .

١- كيف يكون العلم الرياضى ممكناً ؟

إننا لا نعرف العالم المعقول ، من حيث هو فى ذاته مستقلاً عن العالم المحسوس ومثل هذه المعرفة تشبة الرؤى والأوهام . والعلم الرياضى فى نظره لا ينطبق على المعقولات والأشياء فى ذاتها كما كان يظن ليبنتز، ولكنه ينطبق على العالم المحسوس . وليس أدل على ذلك ، من أننا نطبق هندسة أقليدس والحساب على الموضوعات الموجودة فى هذا العالم ، ولا قيمة لعلم رياضى يستحيل تطبيقه فى عالمنا هذا .

يرى كانط أن تصورات العلم الرياضى يجب أن تكون حاضرة فى العيان – الحدس المباشر – بصورة قبلية، أى أن تكون حاضرة فى العيان المجرد ، لا فى التجريبى . وإذا كان العيان هو عبارة عن تمثل يتبع مباشرة ، حضور الموضوع ، فكيف يكون لدينا عيان قبلى ، سابق على الموضوع ذاته .

ويجيب كانط عن هذا السؤال ، بقوله : أنه إذا كان من طبيعة العيان أن يتمثل الموضوعات ، كما هى فى ذاتها ، فلا يمكن أن يكون لدينا عيان قبلى ، بل يظل العيان دائماً تجريبياً ، وذلك لأنه لا يمكن أن أعرف ما يتضمنه الشئ فى ذاته ، الا إذا كان حاضراً ومعطى لى .

ولا توجد غير طريقة واحدة ، تجعل العيان سابقاً على وجود الموضوع فى الواقع ومتحققاً كمعرفة قبليه ، وهى أنه لا يحتوى على شئ أخر ، غير صورة « القوة الحاسة » . ونحن لا ندرك الأشياء بحواسنا إلا بوصفها ظواهر.

إن المكان والزمان هما العيانان القبليان للقوة الحاسة أو هما الصورتان التى تبنى عليهما الرياضيات ، فعلم الهندسة يجعل العيان

المجرد للمكان أساساً له ، وعلم الحساب يشكل بنفسه تصوراته عن العدد ، بواسطة الإضافة المتتالية للوحدات فى الزمان . وكذلك علم الميكانيكا ، فهو لا يستطيع أن يشكل تصوراته عن الحركة إلا بواسطة تمثل الزمان .

ويقرر كانط أن كل ما هو معطى لنا كموضوع ، ينبغى أن يكون معطى لنا فى العيان ، لأن العيان لا يمكن أن يكون حاصلاً إلا فى الحواس. والمكان والزمان هى صورتان قبليتان للقوة الحاسة .

تلك هى المثالية النقدية التى تبحث عن الصورالقبلية التى تخضع لها الظواهر، وبذلك تنطبق الرياضيات على الواقع المحسوس .

ب- كيف يكون علم الطبيعة الخالص ممكنا ؟

وكما تساؤل كانط كيف تكون الرياضة الخالصة ممكنة ، نراه يتساؤل ايضاً كيف تكون الفيزياء الخالصة ممكنة .وهو يعلق إمكان قيام الفيزياء البحتة على إمكان قيام أحكام تركيبية أولية فى مجال الطبيعة . وعلينا إذن قبل أن نجيب على التساؤل الأول، أن نحدد الفرق بين الأحكام التركيبية والأحكام التحليلية ، ونعرف كيف تكون الأحكام تركيبة وأولية فى نفس الوقت .

يرى كانط أنه إذا أريد للعلم أن يكون ضرورياً وواقعياً فى نفس الوقت، فلابد له من أن يكون منطوياً على أحكام تركيبة و أولية فى وقت واحد . ومعنى هذا أنه لابد لأحكام العلم من أن تكون تأليفية تكسبنا معلومات جديدة عن الموضوع ، مع كونها فى الوقت نفسة أولية ضرورية كلية يوقعنا إنكارها فى التناقض .

ويقرر كانت أن القضايا الرياضية البحتة ، هى دائماً أحكام أولية غير تجريبية ، بدليل أنها تنطوى على ضرورة لاسبيل إلى تفسيرها بإجاعها إلى التجربة .

ويضرب كانط مثلاً لذلك بالحكم الهندسى القائل بأن « الخط المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين » فيقول إننا هنا بإزاء حكم تركيبى ، لأن تصورنا للمستقيم هو تصور كيفى صرف ، لا أثر فيه لمعنى الكم المتضمن فى محمول « أقرب مسافة » فنحن هنا أمام قضية تأليفية لا يمكن أعتبار محمولها متضمناً فى موضوعها ، ما دام من المستحيل استخلاص فكرة المسافة القصيرة « من فكرة « الخط المستقيم » عن طريق التحليل العقلى الصرف ، ولكن هذه القضية هى فى الوقت ذاته أولية ، لأن العلاقة بين موضوعها ومحمولها علاقة ضرورية كلية ، فلا يمكن إنكار صحتها دون الوقوع فى التناقض . وإذن فلابد من التسليم بوجود أحكام تركيبية أولية فى الهندسة ، وكذلك أيضاً فى الحساب فإن الحكم ٧+٥=١٢ليس حكماً تحليلياً، كما قد نتوهم لأول وهلة وإنما هو حكم تركيبى يزيد محموله شيئاً جديداً على الموضوع .

ويرى كانط أن قضايا العلم الطبيعى أيضاً هى قضايا تركيبية أولية .

ومشكلة العلم الطبيعى إذن إنما تنحصر أولاً وبالذات فى معرفة الطريقة التى يركب بها الذهن مدركات الحساسية لكى يكون منها أحكاماً كلية ضرورية ، ومعنى هذا أن الهدف أولاً فى علم الطبيعة هو أن نتساءل (أو موضوعات التجربة) مع بعض القوانين ، ولن يتسنى لنا أن نفهم طبيعة الأشياء الا أذا اهتدينا إلى الشروط أو القوانين العامة التى إذا خضعت لها تلك الطبيعة، أصبحت المعرفة ممكنة ، وصار فى وسعنا أن نحدد إمكانية الأشياء باعتبارها موضوعات للتجربة . وهنا يفرق كانط بين أحكام الإدراك الحسى وأحكام التجربة فيقول ، إن النوع الأول من الأحكام إنما يقوم على الترابط المنطقى للادراكات الحسية فى الذات المفكرة دون حاجة إلى أى مفهوم محض يجئ من قبل الفهم أو الذهن . أما النوع الثانى من الأحكام فهو يتطلب إلى جانب تمثل الحدس الحسى ، مفاهيم خاصة

مستحدثة أصلاً فى الفهم ، وبفضلها تكتسب أحكام التجربة قيمة موضوعية . وأذا كان لأحكام التجربة قيمة موضوعية ، فما ذلك إلا لأنها أحكام كلية ضرورية تصدق بالنسبة إلى كل شعور على العموم . و أنا حين أصدر حكماً من أحكام التجربة ، فإننى أعلن بذلك أن ما لقنته لى التجربة فى بعض الظروف سوف تلقنه لى فى أى وقت أخر ، وإن فى وسع أى شخص آخر أن يتحقق من صحته مثلى ، لآن صحته ليست وقفاً على ذات دون أخرى ، أو على أحوال خاصة بعينها ، بل هى عامة كلية ضرورية .

ومن هنا فإن مفهوم « التجربة » لا يستند فقط إلى حدس تجريبى أو ادراك حسى ، بل هو يستند أيضاً إلى حكم يختص به الفهم (أو الذهن) . ولكن الحكم المطلوب هنا ليس مجرد عملية مقارنة للاحساسات وجمعها فى شعور ذاتى واحد ، وإنما هو عملية توحيد للإدراكات الحسية فى شعور كلى عام . والفهم الصورى هو الذى يقوم بهذه العملية لأنه يضع النسبى بين مدركات الحساسية فيؤلف أحكاماً كلية ضرورية . فتصورات الذهن أو الفهم هى التى تجعل التجربة على العموم ممكنة ، وهى التى تخلع على أحكامنا التجريبية طابع الصدق الموضوعى .

بين التجربة والمعرفة الخالصة :-

يؤكد كانت أن التجربة هى نقطة البدء فى كل ما لدينا من معارف، لأن ما ينبه الملكة العارفة الكامنة فينا إنما هو الموضوعات التى تؤثر على حواسنا ، فتولد فى أذهاننا بعض التمثلات Representations أو تبعث قوانا العاقلة على تحقيق بعض أوجة النشاط . ولكن على الرغم من أن كل معرفتنا إنما تبدأ بالتجربة ، إلا أن هذا لا يعنى أن تكون كل معارفنا مستخلصة بالضرورة من التجربة . وآيه ذلك أن هناك معرفة مستقلة تمام الإستقلال عن التجربة ، وغير مرتبطة أصلاً بأى انطباع حسى ، وتلك

هى المعرفة الأولية الخالصة المتقدمة على كل تجربة (apriori) . وكانط يفرق بين هذه المعرفة « الخالصة » التى يعتبرها أولية ، وبين « المعرفة التجريبية » التى يقول عنها إنها لاحقة أو متأخره . والمعرفه الأولية هى بطبيعتها معرفة ضرورية لا تحتمل أدنى إمكان أو احتمال أو ظن، كما أنها فى الوقت نفسه معرفة كلية ليس فيها أدنى موضوع للتحديد أو التخصص. ومثل هذه المعرفة الأولية متمثلة بصفة خاصة فى القضايا الرياضية ، كما أنها موجودة أيضا فى بعض قضايا الفيزياء . ويضرب كانط مثلاً لذلك بالقضية القائلة بأن « لكل تغير علة عملت على حدوثه » فيقول إن هذه القضية ليست – كما توهم هيوم – وليدة العادة أو التكرار أو الاعتقاد ، بل هى قضية أولية كلية ضرورية لا سبيل إلى إنكارها إلا بإنكار العلم نفسه .

وما دام مفهوم « العلة» يستلزم مفهوم « الاطراد » ومفهوم « الضرورة» فإن مبدأ العلية لابد من أن يكون مبدأ أولياً سابقاً على كل تجربة .

ولكن مايسميه كانط بالمعرفة الأولية لا يساوى تماماً ما كان السابقون يسمونه بأسم « الأفكار الفطرية » لأن هذه المعارف الأولية هى بمثابة شروط ضرورية قائمة فى الذهن ، دون أن تكون عبارة عن معارف جاهزة معدة من ذى قبل ، أو حقائق فطرية منقوشة فى طبيعة العقل .

ومن هنا فإن كانط لا يؤمن بوجود إدراكات عقلية مفطورة فى طبيعة العقل ، بل هو يعتبر العناصر الأولية بمثابة شروط ضرورية للمعرفة، على أن تجئ العيانات الحسية أو الحدوس التجريبية فتكون بمثابة معطيات تتمثل أمام: الذهن ، ويكون فى وسع الذهن أن يركب منها « معرفة » .

دور الفهم فى تحويل الادراك الحس إلى تجربة :-

أهتم كانط بالتفرقة بين « الحساسية » و« الفهم » على أساس أنه لابد

من حكم سابق . لكى يستحيل الإدراك الحسى إلى تجربة بمعنى الكلمة . والخطأ الجسيم الذى وقع فيه كل من ليبنتز و فولف - فى رأى كانط - هو أنهما لم يفرقا بين « الحسى » و « الذهنى » سوى مجرد تفرقة منطقية باعتبار أن الحسى يمدنا بموضوعات تصور مختلطة غير متمايزة ، ولكن هذه النظرية لم تستطع أن تفسر لنا كيف يكون الفارق بين الحس والذهن مجرد فارق فى الدرجة فقط ، أو على أى أساس يمكن لأحكام الإدراك الحسى أن تستحيل إلى أحكام تجربة .

أما فى نظر كانط فإن الحساسية هى بدون شك مصدر من مصادر المعرفة ، ولكنها فى ذاتها ليست ملكة عرفانية أو قدرة على المعرفة ، بل هى مجرد قوة انفعالية صرفة أو قابلية سلبية محضه على التأثر ما يرد من الخارج . ومعنى هذا أن الموضوع لا يعرف حق المعرفة إلا إذا أصبح متعقلاً ، وليست الملكة التى نتعقل بوساطتها العيان الحسى سوى ملكه الفهم أو الذهن .

وعلى حين أن هيوم كان يؤمن بالمعطيات الحسية وحدها بينما كان فولف يؤمن بالعقل وحده ، نجد أن كانط قد حاول أن يضع حداً أوسط بين المعطى الحسى من جهة ، والعقل من جهة أخرى . فجعل من « الفهم » أداة للربط بين الحدس الحسى والمدرك العقلى . الحساسية تمدنا بمادة المعرفة والفهم يمدنا بصورتها . ولولا الحساسية لكانت المعرفة غير ذات موضوع ، ولولا الفهم لصارت المعرفة غير قابلة للتعقل . وهذا ما عبر عنه كانط بعبارته المشهورة حين قال : « إذ المفاهيم - بدون حدوس حسية - جوفاء » كما أن الحدوس الحسية - بدون مفاهيم - عمياء - وتتولد المعرفة من اتحادهما معاً . إذن للمعرفة البشرية عنصرين أساسيين : عنصر الحدس الحسى أو العيان المباشر ، وعنصر المدرك العقلى أو المفهوم .

وليس فى استطاعة « المفاهيم » أو « التصورات » أن تمدنا بأيه معرفة فى استقلال تام عن العيان المباشر أو الحدس الحسى المقابل لها ، كما أنه ليس فى استطاعة الحدس الحسى أن يمدنا هو الأخر بأية معرفة فى استقلال تام عن المفاهيم أو التصورات . ولكن المهم أن ندرج الحدس الحسى تحت تصور عقلى يحدد صورة الحكم بصورة عامة بالنسبة إلى هذا الحدس ، فيربط الشعور التجريبى المنصب على هذا الحدس بشعور كلى عام ، وبذلك يخلع على الأحكام التجريبية صدقاً كلياً أو شرعية عامة .

فأنا مثلاً حين أقول إن « المعدن يتمدد بالحرارة » إنما أفترض لصحة هذا الحكم مفهوماً أولياً من مفاهيم الذهن أربط به بين ادراكى الحسى للمعدن وإدراكى الحسى للتمدد الحرارى ألا وهو مفهوم « العلة» الذى يحقق بين هاتين الظاهرتين ترابطاً ضرورياً فيحيل « حكم الادراك الحسى » إلى حكم « تجربة » له صبغة الموضوعية والكلية . فأحكام التجربة إذن تستلزم وجود تأليفات ذهنيه أولية خالصة أعنى مقولات توحد بين الظواهر، وتوجد بينها علاقات كلية ضرورية . فليست المقولات سوى مبادئ الفهم الخالص ، تلك المبادئ الأولية التى تحدد إمكانية التجربة وتجعل منها معرفة تجريبية موضوعية عامة .

والمقولات عند كانط محددة وهى شبية بالمقولات عند ارسطو مع تعديل بسيط :-

١- مقولات تتعلق بالكم : كلية ، جزئية وشخصية .

٢- مقولات تتعلق بالكيف : موجبة ، سالبة ، معدولة .

٣- من حيث الإضافة : حملية ، شرطية متصلة ، منفصلة .

٤- من حيث الجهة : أحتمالية ، أثباتية ، يقينية .

موضوعية العالم الخارجى :-

ولكن إذا كانت الصور والمقولات فى رأى كانط - قد فرضت على الطبيعة من قبلنا نحن ، وإذا كان الذهن هو الذى يركب التجربة لا العكس، فهل يكون معنى هذا أن نقول بأن العقل هو الذى يخلق الواقع ، وأن العالم هو من تصورنا أو تمثلنا ؟

يرد كانط على هذا بالنفى القاطع ، فإنه يرى أنه لا موضع للشك فى وجود العالم الخارجى على الإطلاق .وحجة كانط فى رفض ، المثالية الذاتية ، هى أن مجرد شعورى بوجودى الخاص هو فى نفس الوقت نفسة شعور مباشر بوجود أشياء أخرى خارجة عنى .

وقد سبق أن أوضح كانط أنه لا يمكن أن تكون للمقولات أيه قيمة موضوعية مالم تكن هناك حدوس حسية أو مادة آتية من الحس .

والواقع أن تجـريتنا البـاطنة هى بمثـابة تجـربة تحـديد "Determination" فى الزمـان بمعنى أن تعـاقب تمثـلاتنا أو تتـابع تصوراتنا محدد ، ومثل هذا التحديد يستلزم بالضرورة شيئاً خارجاً عنا ، ما دامت التجربة الباطنة المحضة (المحددة بواسطة الكوچيتو) إنما تضع بين يدى وجـودى نفسـه ، لا تحديداته فى الزمـان (أى فى التجـربة) . وإذن فلا سبيل إلى تفسير تجربتى الباطنة إلا عن طريق التسليم بإدراكى لأشياء خارجة عنى .

ولكن على الرغم من أن كانط يؤمن بموضوعية العالم الخارجى ، إلا أنه يرى أن قوانين الذهن لا توصلنا إلا إلى معرفة ، الظواهر ، على نحو ما هى ، مشروطة ، بمقولاتنا الذاتية .

ومعنى هذا أن ، وحدة الذات ، هى الدعامة الوحيدة لكل معرفة وبالتالى فإن الاستعمال المشروع لمقولات الذهن ، باطن ، فى التجربة لا ،عال ، عليها .

ومن هنا فإنه ليس من حقنا أن نطبق المعانى الأولية الموجودة لدينا إلا على موضوعات التجربة التى تجلبها لنا الإدراكات الحسية . وأما حينما نحـاول أن نطبق تلك المقـولات علـى موضوعات متعالية ، أو علـى « المطلق » نفسه ، فإننا عندئذ إنما نستخدمها أستخداماً غير مشروع . فلو قلنا مثلاً عن الله أنه جوهر، أو ليس بجوهر ، فإننا فى كلتا الحالتين نصدر حكماً خالى من المعنى ، ما دامت مقولة « الجوهر » لا تعنى شيئاً معقولاً خارج نطاق الادراك الحسى الذى لا سبيل له إلى بلوغ المطلق .

ومن هنا نفهم تفرقة كانط الحاسمة بين الظواهر والأشياء فى ذاتها، حيث يرى كانط أن المعانى أو التصورات على الرغم من أنها أولية أى سابقة على التجربة ، إلا أنه لا يجوز استخدامها إلا فى نطاق التجربة فقط.

وبالتالى فإن كل ما نعرفه إنما هو بالضرورة « الظاهرة» لا الشئ فى ذاته، فالشئ فى ذاته - فى تصور كانط - لا ندرى عنه شيئاً ، ذلك لان المقولات أو الصور الذهنية قد فرضت من قبلنا نحن على الطبيعة ، وبالتالى فلا يمكن تطبيقها بطريقة مشروعة على المعقولات أو الحقائق أو الأشياء فى ذاتها . فكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نتصور الشئ فى ذاته بطريقة سلبية محضة. ولا يمكن أبداً أن نرقى من الظواهر إلى معرفة الأشياء فى ذاتها .ذلك إن العقل البشرى يقع فى الكثير من المتناقضات حينما يحاول أن يعدو حدود التجربة ، فلا سبيل إلى حل كل هذه المتناضات إلا بالتمييز الواضح بين الظاهرة ، الشئ فى ذاته .

الميتافيزيقا عند كانط

ا - من المعرفة إلى الوجود :-

يذهب مؤرخو الفلسفة إلى أنه إذا كانت « مشكلة الوجود» هى الموضوع الرئيسى الذى أثار اهتمام الفلاسفة القدماء ، فإن « مشكلة المعرفة»

هى المحور الأساسى الذى دار حوله معظم تفكير الفلاسفة المحدثين ، وعلى حين كان الأقدمون ينتقلون من الوجود إلى المعرفة ، أصبح المحدثون ينتقلون من المعرفة إلى الوجود . ولكن ، هل يمكن أن يكون ثمة انتقال من المعرفة إلى الوجود عند كانط بعد أن أعلن صراحة استحالة تجاوز العقل لعالم الظواهر ؟ أليست الميتافيزيقا - فى عرف أصحابها - إنما هى إدراك موضوعات خارجة عن نطاق التجربة ؟ فكيف نسلم بإمكان قيام علم يكون موضوعه هو « الوجود من حيث هو موجود » ، فى حين أن كل هدف النقد الكانطى قد انحصر فى بيان استحالة الانتقال من عالم الظواهر إلى عالم الأشياء فى ذاتها ؟ بل ألم يقل كانط نفسه إن الواقع شاهد على أن الرياضيات والفيزياء علمان مقبولان من الجميع ، فى حين أن الميتافيزيقا لازالت مبحثاً مشكوكاً فى أمره ، حتى إن الكثيرين لازالوا يرفضون التسليم بإمكان قيام مثل هذا العلم ؟

كل هذه أسئلة لابد لنا من إثارتها فى مستهل حديثنا عن الميتافيزيقا، علـى الرغم مـن إعترافه بعجز العقل عن الانتقـال مـن « المعرفة إلى الوجود » . .

٢- نقد الميتافيزيقا التقليدية :-

ذهب بيكون إلى أن البحث الاستقرائى السليم لا يكون إلا بغياب كل الأفكار السابقة ، فأولئك الذين تملأ عقولهم التأملات لايصلحون للقيام بالتجربة العلمية . من هنا يمكن القول أن بيكون هو أول من مهد الطريق نحو إستبعاد الميتافيزيقا فى العصر الحديث - بالمعنى التأملى الخالص ، وذلك طبقاً لتفرقته الدقيقة بين العلم والميتافيزيقا من حيث المنهج .

فالميتافيزيقا تستخدم المنهج التأملى ، أما العلم فيستخدم المنهج الاستقرائى . وهناك تقابل واضح بين المنهجين .

أما كانط فيقول فى « مقدمة الطبعة الثانية من كتابه « نقد العقل الخالص » : « أحاول أن ألتمس للميتافيزيقا طريقة للبحث تجعلها علماً على غرار علمى الرياضة والطبيعة » .

ويرى كانط أن البحوث الميتافيزيقية التى كانت شائعة حتى عصره خالية من الصيغة العلمية ، وهى البحوث التى كتبت فى علم النفس النظرى ، وفى علم الكون النظرى ، وفى العلم الإلهى . أى البحوث التى تتناول النفس ، العالم ، الله . وبين أنه كلما إنطلق العقل فى إدعاءاته النظرية المجردة وبعد عن التجربة أدى به هذا إلى الوقوع فى تناقضات لا حد لها بحيث يستطيع أن يثبت بسهولة الشئ ونقيضه .

لهذا أراد كانط بهذا الكتاب أن يمهد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم فى المستقبل خالية من أخطاء الميتافيزيقا القديمة . ولهذا يعد كتاب نقد العقل الخالص بمثابة تمهيد أو أداة أو منهج يساعد على كشف الطريق الصحيح للبحث الميتافيزيقى .

وتمثل الميتافيزيقا الدجماطيقية التى شرع كانط فى تقويضها فى تيارين رئيسيين : التيار العقلى الذى يرى أن الحقائق المتعلقة بالطبيعة وما بعد الطبيعة إنما تدرك بالعقل وحده مستقلاً عن التجربة الحسية .

والتيار الثانى : التجريبى الذى أراد أن يقصر المعرفة على ما تأتى به الحواس ، ومن ثم هاجم الضرورة والشمول وغيرها من الأفكار العقلية التى لا غنى عنها فى كل معرفة حقة .

٣- الميتافيزيقا المشروعة أو الميتافيزيقا بوصفها علماً :-

يرى كانط - كما ذكرنا من قبل أن كل معرفة بشرية إنما تبدأ بالحدوس الحسية والتجربة ، وهو يحذرنا من اعتبار مبادئ امكانية التجربة شروطاً عامة كلية للأشياء فى ذاتها .

ولكـن هذا لا يمنعنا فــى رأيـــه من أن نهتم بالبحث فــى موضوع « الأشياء فى ذاتها » ، فإن التجربة لا تكفى وحدها لإشباع نهم العقل البشرى . والميتافيزيقا التى طالما تعلق بها الإنسان فى سعيه نحو توحيد المعرفة البشرية ، إنما هى مظهر من مظاهر عدم كفاية التفسير الطبيعى من أجل إرضاء العقل . فنحن ميتافيزيقيون بطبيعتنا لأننا نميل دائماً إلى البحث عن شئ آخر يعلو على كل تجربة ، ولأننا نسعى باستمرار نحو التعرف على ما يمتد فيما وراء حدود كل معرفة موضوعية .

ويرى كانط أن الميتافيزيقا علم نظرى محض ، بمعنى أنها مستقلة تمام الاستقلال عن كل تجربة .

وعلى الرغم من أن الرياضيات تشبه الميتافيزيقا من حيث أنها علم نظرى ينصب على بعض المفاهيم أو التصورات ، إلا أن مفاهيم الرياضة تنطبق على الحدس الحس، فى حين أن العقل عندما يعمل فى مضمار الميتافيزيقا فإنه لا يكون الا تلميذاً لنفسه .

فالميتافيزيقا المشروعة فى رأى كانط إنما هى تلك التى تحرص على إستخدام أفكار العقل الخالص استخداماً مشروعاً ، فلا تجعل منها سوى مجرد قواعد لهداية الذهن فى سعيه نحو المعرفه الموحده المتكاملة ، بدلاً من أن تحاول فرضها على التجربة بإعتبارها مبادئ ذات قيمة موضوعية مطلقة .

الميتافيزيقا من حيث هى ميل طبيعى :-

ولكن قد يحق لنا أن نتساءل : هل يمكن أن يقف العقل البشرى من مشاكل الميتافيزيقا موقف اللامبالاه أو عدم الاكتراث ؟

هل يستطيع الفيلسوف أن يضرب صفحاً عن أفكار العقل بدعوى أنها أفكار عقيمة لا فائده منها ولا طائل تحتها ؟

وإذا صح أن العقل عاجز عن البرهنة على حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله ، أفلا يكون من الأفضل للأخلاق والدين أن تنكر الميتافيزيقا بالمرة ؟

كل هذه الأسئلة طالما أثارها خصوم الميتافيزيقا فى وجه النقد الكانطى، خصوصاً وأن النتيجة النهائية التى خيل إليهم أن كانط قد استخلصها من هذا النقد ، هى ضرورة القضاء على كل ميتافيزيقا ، ولكن كانط نفسه قد أكد لنا أكثر من مرة ، أن من المحال على العقل البشرى أن يقف موقف عدم الاكتراث من مشكلات حيوية تمس مصير الانسانية ذاتها وتقترن فى صميمها بطبيعة تكوين العقل البشرى نفسه ، وهذا هو السبب فى أن كانط يقرر أن الأصل فى ظهور الميتافيزيقا إنما هو ذلك الميل الطبيعى الموجود لدى العقل البشرى ، والذى يدفعه دائما نحو التطلع إلى ما يمتد فيما وراء حدود المعرفة الميسرة له تجريبياً .

فالميتافيريقا ليست وليدة الصدفة لأن العقل هو الذى أرادها ، ومعنى هذا أن الميتافيزيقا – مثلها فى ذلك كمثل أى علم آخر – إنما هى من خلق الطبيعة نفسها .

فلا مجال لاعتبارها مجرد نتيجة لاختيار تعسفى أو مجرد امتداد عرضى لتقدم التجربة .

وما دامت الميتافيزيقا تعبر عن ميل انسانى طبيعى لا سبيل إلى محوه أو القضاء عليه، فلا محل لأفتراض إمكان اختفائها يوماً ، وبالتالى لا موضع للقول بأن تقدم العلم سيكون هو الكفيل بإزالتها تماماً من عالم الوجود .

ويرى كانط أن الذين انكروا الميتافيزيقا وتخلوا عنها ، هم فى الواقع عجزوا عن فهم الدور الحقيقى الذى تقوم به فى حياتنا البشرية . ذلك أنه إذا

كان التفسير الفيزيائى الطبيعى عاجز عن أرضاء العقل ، فسيظل الميل الميتافيزيقى حقيقة واقعية لا غنى عنها ، وليس الغرض من هذا الميل سوى تحرير فكرنا من قيود التجربة : حقاً إن العقل لن يستطيع أن يكتسب أى معرفة موضوعية محددة عن تلك المعقولات التى تعلو على كل تجربة ممكنه ، ولكن حسبه ان يتطلع - على الأقل - إلى ذلك المجال الواسع المفتوح أمامه - مجال المعقولات أو الحقائق أو الأشياء فى ذاتها .

صحيح أنه ليس من حقنا أن نصدر أى حكم موضوعى على ذلك العالم العقلى الذى يتخطى مجال الظواهر، لكن من حقنا أن نفترض وجود شئ فيما وراء المكان والزمان والتجربة ، أعنى فيما وراء المحسوس .

من العقل النظرى إلى العقل العملى :-

التجربة هى المعيار الأوحد لكل برهنة فلسفية، ومن ثم فإن العقل النظرى وحده لا يكفى للتدليل على أفكار تقع خارج نطاقه ، كالنفس والحرية والله . فأصبح لزاماً علينا - كما يقول كانط - الآن أن نلتجئ إلى العقل العملى .

والعقل النظرى قد جعل للعلم أى لليقين بينما العقل العملى قد جعل للإيمان ، ولهذا نرى كانط يقسم الميتافيزيقا قسمين :-

١- ميتافيزيقا الطبيعة . « العقل النظرى » .

٢- ميتافيزيقا الأخلاق . « العقل العملى » .

والقوانين الطبيعية الضرورية - التى هى موضوع العلم - إنما تعبر فقط عما هو كائن . أما القوانين الأخلاقية تعبر عما ينبغى أن يكون .

وإذا كنا فى مبحث العقل النظرى قد حاولنا الإجابة على ما الذى يمكنى أن أعرفه ؟ فإن سؤال العقل العملى هو « ما الذى يجب أن أفعله ؟ ما الذى يجب أن آمله ؟

وآية ذلك أن الأخلاق هى التى ستكشف لنا عن « الله » باعتباره الموجود الأسمى القادر على تحقيق الكمال الذى يتطلبه منا القانون الأخلاقى .

والأخلاق ايضاً هى التى ستظهرنا على أن خلود النفس شرط ضرورى لتحقيق الغايات الأخلاقية للإنسان تحققاً تاماً ، وإذن فإن نقد العقل العملى هو الذى سيبين لنا بكل وضوح ، ضرورة التسليم بمصادرات الأخلاق أو مسلمات العقل العملى .

ومجمل القول إنه حينما يثار السؤال القائل « ما الذى يمكننى أن آمله ؟ فإنه ليس من حق العلم أن يتولى الإجابة على مثل هذا السؤال لأنه من إختصاص « الاعتقاد » أو « اليقين الأخلاقى » ، ولئن كان العلم يقينياً الا أنه لا يوصلنا إلى معرفه شئ آخر سوى الظاهرة ، ولئن كان فى وسع الإيمان الخلقى أن يوصلنا إلى المطلق ، الا أنه خلو تماماً من كل قيمة موضوعية . ولهذا يقول كانط إننى واثق أخلاقيا من أن ثمه إله ، ولكنى لن استطيع أن أقول إن الله موجود .

اهـــم المراجـــع

أولاً : المراجع الأجنبية :-

1- Ayer, A.J ; and winch, Raymond, British Empirical Philosophers: locke; Barkeley, Hume, Reid and J.S Mill.

2- A.Flew :Miracles (From the encyclopedia of ph) .

3- B.N. laing :The Philosophy of Hume London . 1932.

4- Barry Stroud : Hume . F.P. London . 1977.

5- Durant , Will : outlines of ph. plato to Russell , Ernest Benn limited, London . 1962.

6- Edwards, Paul and Arthur pap, Amodern introduction to ph, N.Y. London . 1973.

7- Flew, Antony , God and Philosophy . London . 1974.

8- Hampshire, Stuart, The age of Reason, N.Y. 1956.

9- Haldane, Elizabeth, and Ross, Descartes. amd Spinoza , in Great Books of western World.ed, by R. M. Hutchines. 1925.

10- Hesse, Mary, B., Francis Bacon in a critical History of Western ph. ed. by D.J.O. Cennor. London. 1964.

11- Hoffding , Harold, Ahistory of modern ph. London . vol . 1945.

12- Honderich Antony , Flew: Hume's ph. of Belief: London . N.Y. 1925.

13- Hume (D): An Enqiury concerning Human understanding. London. N.Y. 1925.

14- I. Kant : The Foundation of the metaphysice of moral. by :.J.K. Abbott. 1973.

15- J . Laird, : Hume's philosophy of Human Nature. 1932.

16- Keeling, S.V, Descartes. oxford. London. 1968.

17- Lewis, Iohn. History of philosophy. London. 1974.

18- Marias, Julian, Ahistory of philosophy N.Y. 1467.

19- Meyer, F. History of modern philosophy N.Y. 1968.

20- Norman Kemp, Smith: The ph. of Hume. London. 1949.

21- Norman Kemp, Smith:Descartes Philosophical writings. London. 1952.

22- Norman Kemp, Smith : Kant: Critique of Pure Reason Macmillan. 1963.

23- J.H. Huxley : Hume. London. 1979.

24- W.R. Sorley : Ahistory of English ph. London. 1920.

ثانياً : المراجع العربية :-

١- الكتب المترجمة :

١- إتين جلســـون :روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط د. إمام عبد الفتاح .ط١ ١٩٧٤.

٢- إمـــيل بوترو: فلسفة كانط . ترجمة عثمان أمين . الهيئة المصرية العامة ١٩٧٢.

٣- چان فـــال :الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر . ترجمة الأب مارون خورى . بيروت .ط١ ١٩٦٨.

٤- ديـــكـــارت : مقال فى المنهج : ترجمة محمود محمد الخضيرى .القاهرة ١٩٣٠.

٥- ديـــكـــارت :التأملات فى الفلسفة الأولى . ترجمة عثمان أمين الانجلو المصرية .١٩٦٦.

٦- ديـــكـــارت : مبادئ الفلسفة . ترجمة عثمان أمين : النهضة المصرية ١٩٧٥.

٧- رسل برتراند : تاريخ الفلسفة الغربية : الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة . ترجمة محمد فتحى الشنيطى . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧.

٨- رتيشارد شاخت :رواد الفلسفة الحديثة . ترجمة أحمد حمدى محمود.

٩- كـــــانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق . ترجمة عبد الغفار مكاوى ط١ ١٩٦٥.

١٠- كـــانط :مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة تريد أن تصير علماً ترجمة . د. نازلى اسماعيل . مراجعة د. عبد الرحمن بدوى .ط١ - الكتاب الوبى ١٩٦٨ .

١١- هنتــرمـيـد:الفلسفة . أنواعها ومشكلاتها. ترجمة د. فؤاد زكريا دار النهضة مصر . القاهرة ١٩٦٩ .

١٢- ولـــف:فلسفة المحدثين والمعاصرين . ترجمة أبو العلا عفيفى . دار المعارف ١٩٣٦ .

٢- المراجع العامة :-

١- أحـــمـــد أمين: زكى نجيب محمود . قصة الفلسفة الحديثة حـ١ القاهرة١٩٥٩ .

٢- توفـــيق الطويل: أسس الفلسفة . دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٤ .

٣-زكى نجيب محمود: ديفيد هيوم .دار المعارف . القاهرة ١٩٥٨ .

٤- زكـــريا ابرهيم : كانط أو الفلسفة النقدية .ط٢ مكتبه مصر . ١٩٧٢ .

٥- سامية عبد الرحمن: الدين والمعجزة فى فكر هيوم التجريبى القاهرة ١٩٩٨: .

٦-عباس محمود العقاد: فرنسيس بيكون . دار المعارف ١٩٤٥ .

٧- عــثــمــان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية . القاهرة ١٩٤٥ .

٨- عــثــمــان أمين: ديكارت مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣ .

٩-محمد على أبوريان: الفلسفة الحديثة : دار الكتب الجامعية الاسكندرية ١٩٦٩ .

١٠-محمد فتحى الشنيطى: فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد . القاهرة ط١ . ١٩٥٦.

١١- نازلى اسماعيل حسين النقد فى عصر التنوير (كنت) دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٢.

١٢- ———— الفلسفة الحديثة . رؤية جديدة . مكتبة الحرية ١٩٧٩.

١٣- ———— الفلسفة الألمانية . نظرية للعلم . ١٩٨١.

١٤- ———— الفكر الفلسفى . القاهرة . ١٩٨٢.

١٥- نجيب بلدى: ديكارت .دار المعارف . القاهرة ١٩٥٩.

١٦- يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة .دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٨.

١٧- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . دار المعارف . القاهرة ١٩٥٧.

الفهـــــرس

الشك المعرفي بداية للاعتقاد الديني.

ثانياً : الإتجاه المثالي:-

٣- الفلسفة الحديثة في فرنسا :- ٣٩ - ٦٢

رينيه ديكارت ١٥٩٦-١٦٥٠ .

- حياته الفكرية .
- المنهج الديكارتي - أهمية المنهج - الحدس الديكارتي والاستنباط الأرسطي .
- قواعد المنهج الديكارتي - البداهه - التحليل - التركيب - المراجعة أو الاحصاء .
- الشك المنهجي .
- اليقين الأول : يقين النفس - (....) .
- اليقين الثاني : الله - الأدلة العقلية على وجوده .
- اليقين الثالث: وجود العالم - فكرة الامتداد والحركة .

٤- الفلسفة الحديثة في المانيا : إمانويل كانط ١٧٢٤-١٨٠٤ ٦٣ - ٨٩

- حياته : حياة من أجل العلم .
- نقد الميتافيزيقا - وضع الفلسفة النقدية - النقد عند هيوم - النقد وحدود العلم عند كانط - المعرفة - الأخلاق - الدين .
- كيف يكون العلم ممكن - بين التجربة والمعرفة الخالصه - كيف يكون علم الطبيعة ، الرياضة ممكن؟
- دور الفهم في تحويل الإدراك الحسي إلى تجربة .
- موضوعية العالم الخارجي .

- **الميتافيزيقا عند كانط .**
نقد الميتافيزيقا التقليدية - الميتافيزيقا المشروعة - أو الميتافيزيقا بوصفها علماً - الميتافيزيقا من حيث هى ميل طبيعى .
من العقل النظرى (المعرفة) إلى العقل العملى (الأخلاق) .

٩٠ - ٩٤ - **أهم المراجع الأجنبية والعربية :-**